

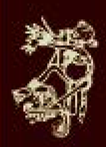
El inframundo de los antiguos mayas

Roberto Romero Sandoval



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

El Inframundo de los Antiguos Mayas
Roberto Romero Sandoval



EL INFRAMUNDO
DE LOS ANTIGUOS MAYAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS
Centro de Estudios Mayas

El inframundo de los antiguos mayas

Roberto Romero Sandoval



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
México, 2017

Fotografía de portada: Vasija polícroma K2802. Danzas del inframundo (*Los mayas. Voces de piedra*, pp. 240-241).

Primera edición: 2017
Fecha de término de edición: 10 de noviembre de 2017

Instituto de Investigaciones Filológicas
Circuito Mario de la Cueva, s. n.,
Ciudad Universitaria, C. P. 04510, México, Ciudad de México.
www.iifilologicas.unam.mx
Tels. 5622-7347, 5622-7349

ISBN 978-607-02-9818-9

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Capítulo V
El reconocimiento de un espacio sagrado a partir de la arquitectura y la escultura

Capítulo VI
Los habitantes del inframundo

Capítulo VII
El lugar de los muertos y sus asociaciones simbólicas

AGRADECIMIENTOS

Son muchas las personas a las que tengo que agradecer porque este trabajo llegara a buen puerto. Particularmente, mi gratitud a Martha Ilia Nájera Coronado, por su guía en la dirección de esta investigación, en un principio, como tesis, y ahora, como publicación. A María del Carmen Valverde, por su entusiasta apoyo continuo, y por hacerme partícipe de esos maravillosos viajes de estudio, en compañía de Arcadio Ojeda. A Mercedes de la Garza, pieza angular en mi formación académica, por sus atinadas observaciones en las distintas presentaciones de mi trabajo en su Seminario de Cultura Maya. A mis colegas y amigos del Centro de Estudios Mayas, por brindarme bibliografía, datos y valiosas sugerencias, especialmente a Maricela Ayala, Lynneth Lowe, Ana Luisa Izquierdo, María Elena Guerrero, María del Carmen León, Gudrun Lohmeyer, Guillermo Bernal y José Alejos. Mención aparte merece Norma Estévez, secretaria del CEM, por su apoyo invaluable. A los coordinadores, Laura Elena Sotelo y Tomás Pérez Suárez, por su diligencia en el proceso editorial. A Octavio Esparza y a Daniel Moreno Zaragoza por sus comentarios y críticas. Finalmente, quiero agradecer a mi familia, a mis hermanos Javier y Rodrigo, por su respaldo permanente, y a mi madre, Martha Sandoval, por compartir mis logros.

INTRODUCCIÓN

Morir es retirarse, hacerse a un lado,
ocultarse un momento, estarse quieto,
pasar el aire de una orilla a nado
y estar en todas partes en secreto.

Jaime Sabines, *Algo sobre la muerte del mayor Sabines*

El mayor temor que ha invadido al hombre a lo largo de la historia es el miedo a lo desconocido, al viaje sin retorno, a la muerte. Desde los hombres de Cro-Magnon se creía que la oscuridad de las cavernas era el umbral hacia el más allá. Los primeros informes que tenemos de este espacio están alejados de cualquier idea de retribución o castigo; sólo es un lugar de reunión y permanencia de los muertos. Como señala Georges Minois, "no es más que la continuación de la vida terrestre; no hay ninguna recompensa prevista y los que sufren son siempre los mismos" (1994: 22-23).

El tiempo en este sitio —agrega el investigador— se rompe, y la noche se vuelve eterna. Para estos hombres, el mundo de los muertos comienza en esta vida. Incluso los vivos pueden castigar a los muertos en sus tumbas. Esta idea es similar a la que describe Homero en la *Ilíada*: "La suerte de quienes han recibido sepultura apenas es más envidiable: son 'sombras que vuelan', gritando como murciélagos más que como golondrinas" (*Ibid*.: 36).

Para los antiguos hebreos, el más allá se reducía a un espacio oscuro y fantasmal: el Seol, un lugar subterráneo situado en las profundidades de la tierra. Para poder llegar a él, había que descender, como dice Jacob en el Génesis, 37, 35: "Descenderé hasta mi hijo, a la morada de los muertos" (citado por Minois, 1994: 28).

En cambio, el inframundo griego va a ser más claro, aunque se mezcla con el mundo de los dioses y los héroes. Incluso, los que van a este lugar en busca de algún pariente o amigo pueden traerlo a la tierra.

Pero en el Hades encontramos una gran novedad, tres jueces: Radamantis, Minos y Éaco; aunque, a ciencia cierta, no sabemos qué es lo que juzgan, pues no hay castigo para los que cometen alguna falta.

La filosofía griega posterior introduce la idea de que los hombres deben ser juzgados tras su muerte y se les recompensará o maldecirá, y pocos serán los que puedan salir de ese lugar. De hecho, tenemos noticias de que sólo algunos héroes lo consiguen, como Odiseo (Homero, 2004: 235-259).

El Hades es un lugar sombrío, lleno de brumas, dice *La Ilíada*: "Al Hades le correspondieron las tinieblas cargadas de brumas, a Zeus le correspondió el amplio cielo" (citada por Minois, 1994: 34-35). La entrada se encontraba en el extremo del mundo, por donde corre el río Océano, justo hacia el poniente, y "se asemeja a una jarra gigantesca o a una caverna".

Virgilio nos brinda en *La Eneida* la mejor descripción del infierno helenístico. Una de sus entradas estaba situada en las marismas del Aqueronte, cerca de Cannes, en Campania, hoy Lago Fusero. Durante muchos siglos, el sur de Italia será el escenario ideal para representar el infierno, pues se encontraba rodeado de volcanes, marismas y áreas sombrías. El descenso a este lugar comienza cuando Eneas le pide permiso a Sibila para bajar a los infiernos, con la finalidad de encontrarse con su padre Anquises. La entrada tiene la forma de una gran cueva rodeada de aguas negras y olores nauseabundos.[1] Añade Virgilio:

> Solos iban en la nocturna oscuridad, cruzando los desiertos y mustios reinos de Dite, cual caminantes en espesa selva a la siniestra claridad de la incierta luna, cuando Júpiter cubre de sombra el firmamento y la negra noche roba sus colores a todas las cosas (Virgilio, 2004: 220).

En el vestíbulo, los aguardaban los personajes más siniestros: el duelo, los remordimientos, la enfermedad, la vejez, la prisión, la discordia. A través de sus epítetos podemos advertir la idea de que el infierno comienza en esta vida. Más adelante, los viajeros son embestidos por varios monstruos alados: hidras, harpías, gorgonas y toda

[1] Así la describe Virgilio: "Una de las faldas de la roca eubea (las colinas volcánicas de Cumas) se abre en forma de inmensa caverna, a la que conducen cien anchas bocas y cien puertas, de las cuales salen con estruendo otras tantas voces, respuestas de la Sibila" (Virgilio, 2004: 209).

clase de criaturas de la noche, que van a ser el antecedente de los demonios en la concepción infernal cristiana (Minois, 1994: 70).

Después arriban a uno de los lugares más importantes del Hades: las orillas del Aqueronte, con sus aguas fangosas y turbias, las cuales hay que atravesar en la barca de Caronte, quien es descrito como un viejo harapiento, el prototipo de las futuras representaciones de la muerte. Refiere Virgilio:

> Guarda aquellas aguas y aquellos ríos el horrible barquero Caronte, cuya suciedad espanta; sobre el pecho le cae desaliñada luenga barba blanca, de sus ojos brotan llamas; una sórdida capa cuelga de sus hombros, prendida con un nudo; él mismo maneja su negra barca con un garfio, dispone las velas y transporta en ella a los muertos, viejo ya, pero verde y recio en su vejez, cual corresponde a un dios (Virgilio, 2004: 221).

Además, se dice que cobraba un óbolo (una moneda), la cual era colocada debajo de la lengua del difunto por sus familiares y amigos, como pago por la travesía.[2]

El otro extremo del río era custodiado por Cerbero, el perro de tres cabezas, guardián de los infiernos, el cual fue derrotado y domesticado por Heracles. Posteriormente comienza la visita a las distintas mansiones en las que está dividido el Hades. Aquí nos encontramos con uno de los problemas a los que se van a enfrentar los constructores del infierno: los niños muertos en edad temprana.[3] Virgilio no ofrece ninguna solución al respecto, sólo los hace a un lado. Pero este infierno sólo es provisional, cuando las almas se han purificado, permanecerán algún tiempo en el Elíseo y, después de mil años, reencarnarán en otro cuerpo (Minois, 1994: 71-74).

---

[2] "Caronte", Francisco Díez de Velasco, Los caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua, <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/los-caminos-de-la-muerte-religion-rito-e-iconografia-del-paso-al-mas-alla-en-la-grecia-antigua--0/html/>. Consulta: 28 de mayo 2014.

[3] Siglos más tarde se crea el limbo, uno de los apartados del infierno, destinado para los infantes muertos sin bautizar. En esta área existe una sección que albergará "a los judíos de vida intachable que vivieron durante el tiempo comprendido entre la creación de Adán y Eva y la resurrección de Jesucristo", también conocido como el seno de Abraham (Von Wobeser, 2011: 24, 80).

Durante los primeros cinco siglos de nuestra era, el infierno se va a transformar, pues poco a poco irá triunfando la idea de que es un lugar de castigo donde se purifica el alma de los culpables y, así, se restablece la justicia divina. Sobre esto, el libro de Daniel hace énfasis en el apocalipsis y en el juicio y castigo de forma dramática. Pero esta idea responde a una época y un hecho determinado, a la persecución del rey seléucida Antíoco IV (175-164), que prohibió el culto judío e intentó helenizar por la fuerza a Palestina. El resultado fue una gran revuelta, acompañada de matanzas y destrucción.

En los siglos XI y XII, el infierno se desborda y comienza a elaborarse un detallado inventario de las penas. Alberico, quien escribió hacia 1130, señala que en este lugar había un valle helado donde eran torturados los fornicadores; cerca de ahí estaban mujeres colgadas de los pechos, sobre todo aquellas que se negaron a amamantar a sus hijos; a las mujeres adúlteras se les amarraba de los cabellos y se les quemaba; en un horno gigante se asa a los tiranos y en otro a las mujeres que abortaron, y un sinfín de penas adaptadas a cada género de pecados.

Además, durante esos siglos las visitas con guías al más allá se multiplican. Pero ningún relato va a tener el impacto de *La Divina Comedia* de Dante Alighieri. El éxito de la obra del escritor italiano reside en que su infierno está perfectamente ordenado y clasificado. Los tres lugares del más allá están claramente definidos: el purgatorio está destinado a los que no son enteramente buenos y a los que no son del todo malos; el infierno es para los condenados a perpetuidad y el cielo está reservado a los buenos. En este sentido, el infierno se presenta como un gran embudo, con nueve círculos donde son atormentados los condenados, y un centro donde reina Lucifer, quien aparece colosal y peludo, despedazando eternamente a Judas Iscariote. La estructura numérica, en este sentido, es simbólica: los nueve círculos son múltiplos de la Trinidad, a los que se le añade el vestíbulo, que formará el número perfecto, el 10. "Los condenados —señala Minois— están allí como resultado de un castigo divino, pero como consecuencia de su propia elección; lo que les tortura es su mismo pecado" (1994: 214).

Ahora, el guía de Dante es Virgilio, quien tiene toda la experiencia en este tipo de incursiones. El fuego sólo aparecerá en los cuatro últimos círculos, como elemento de castigo de los pecadores por malicia.

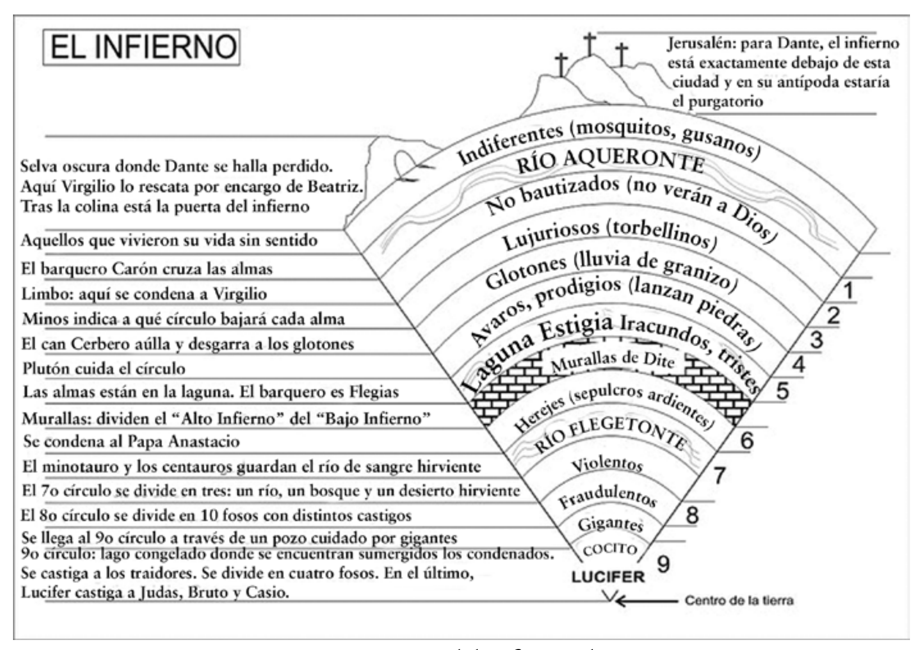


Figura 1. Esquema del infierno de Dante.
(Tomado de <http://anastomosear.blogspot.mx/2012/08/el-infierno-de-dante.html>).

El frío, en cambio, será la máxima pena. La visión de Dante es una amalgama del infierno popular y del infierno teológico; es decir, se trata de una síntesis de todos los infiernos conocidos hasta entonces. La geografía griega se conserva aquí, pero mezclada con paganos y cristianos, héroes legendarios y personajes históricos. Lo que el poeta hace es alojar en el infierno a todos los pecados, pues las personas citadas están solamente como ejemplo. De ahí el sobresalto que provocó la lectura de esta obra en su tiempo.

Y como hay grados en el pecado, parece justo que también los haya en la pena. Por ello, durante el siglo XII los teólogos vieron la necesidad de la purificación del alma antes de la entrada al paraíso de los fieles que no eran completamente buenos ni del todo malos. De ahí que el gran invento de la Edad Media sea el purgatorio, tema ampliamente documentado por Jacques Le Goff en su magnífica obra *El nacimiento del purgatorio* (1989).

Con el descubrimiento de América, el infierno se amplía, ya que el demonio había logrado desorientar a los pobladores de estas tierras, los cuales estaban sumergidos en la oscuridad e idolatría. Si bien se creía que eran descendientes de los nietos de Noé, también se admitía que desconocían la palabra de dios (Frost, 2002: 153). De ahí la gran labor de las órdenes mendicantes, que buscan la salvación de estos pueblos mediante la evangelización. De esta manera, la cosmovisión que imperaba en la Europa cristiana, con profundas connotaciones medievales, es la que va a predominar en la conquista y evangelización de América.

Después de este breve recorrido por la historia de los infiernos y advertir las ideas que sobre este lugar van a llegar al Nuevo Mundo, en este trabajo nos vamos a centrar en analizar las imágenes, los símbolos y las ideas que sobre el mundo inferior tuvieron estos pueblos, particularmente los antiguos mayas. Y nos vamos a guiar por dos preguntas concretas: ¿Cómo es el inframundo de los antiguos mayas? y ¿qué seres o dioses lo habitan?

Y como estas ideas son un reflejo de la preocupación de un pueblo cuya vida gira en torno a la religión, el enfoque general de esta investigación se inserta dentro de la metodología de la historia comparada de las religiones, que parte de la base de que en todas las religiones existe una serie de estructuras y mecanismos comunes que se manifiestan en cada creación en particular. Así, este método intenta estudiar la historia del fenómeno religioso, al mismo tiempo que su estructura significativa. Y esto sólo se logra por la búsqueda y comparación de estructuras en diversas religiones; para ello haremos comparaciones con otros grupos, principalmente con los del centro de México, cuando éstas sean necesarias.

De esta forma, pensamos que la "ciencia de las religiones" —como la denomina Michel Meslin— es una herramienta indispensable para adentrarnos en el conocimiento del mundo maya, donde la vida giraba en torno a la religión.

Dicho enfoque metodológico parte de dos preceptos básicos:

> 1) "considera que los hechos religiosos son hechos históricos, productos culturales del hombre" y 2) la ciencia de las religiones reconoce que "los fenómenos religiosos son hechos *sui generis*, irreductibles y originales" (Garza, 1998: 10-11).

De acuerdo con Meslin, la clave para comprender un fenómeno religioso es la fenomenología y la historia.

La primera aporta al historiador la afirmación evidente de la originalidad del hecho religioso, que hay que considerar en sí mismo, y le garantiza que todo fenómeno religioso excede los límites de su tiempo y de su medio, en la medida en que manifiesta una estructura fundamental. Pero sólo el análisis histórico permite comprender y explicar la decisión del hombre por tal o cual forma religiosa, así como las razones de esa elección, en función de una época y de una cultura particulares (Meslin, 1978: 157).

A partir de este enfoque, Mercedes de la Garza sugiere su aplicación a las religiones mesoamericanas, ya que:

> [...] se facilita por el hecho de que estas religiones pertenecen a distintos grupos de una misma área cultural, que se vinculan tanto por un origen común como por la constante interrelación que se dio a lo largo de la historia, desde sus orígenes hasta el momento de la conquista española, y también por la supervivencia, hasta nuestros días, de su esencial concepción religiosa del mundo, que fundamenta todas sus creencias y costumbres religiosas (Garza, 1998: 17).

Por otro lado, examinaremos este fenómeno como un proceso histórico de larga duración. Este método nos permitirá descubrir rasgos permanentes, movimientos —dice Fernand Braudel— casi imperceptibles de la historia (1992: 27). Y es que muchas de estas ideas se van a conservar hasta la actualidad, aunque adaptadas al concepto del infierno cristiano.

Es también lo que Alfredo López Austin ha llamado el *núcleo duro de la tradición mesoamericana*, aquellos elementos culturales resistentes al cambio. Aun así —señala el investigador— el núcleo duro no ha sido inmune a las transformaciones, por el contrario, ha servido para vertebrarlas desde épocas remotas hasta la actualidad (López Austin, 2001).

Con estas premisas, lo primero que analizamos es la información que sobre este sector recogieron los frailes y los cronistas una vez concluida la conquista, ya que se trata del primer acercamiento a su cosmovisión, y el más comprensible para nuestra mentalidad occidental. Asimismo, incluimos en este capítulo la descripción del inframundo que nos ofrece

el *Popol Vuh*, el libro sagrado de los mayas k'iche', porque se trata de la recopilación de su tradición oral en caracteres latinos.

En el segundo apartado investigamos sobre los topónimos y los distintos términos en lenguas indígenas que tienen los mayas para nombrar al mundo inferior. Concretamente, en fuentes coloniales, sobresalen Xib'alb'a, K'atinbak y Mitnal.

Posteriormente examinamos las imágenes que los propios mayas nos legaron de los períodos Preclásico, Clásico y Posclásico, e intentamos explicar su origen y desarrollo. Partimos de la imagen del cocodrilo como reproducción del plano terrestre, ya que sus fauces fueron concebidas como cuevas, y su interior como el oscuro y frío mundo de los muertos, esto por lo que respecta al período Preclásico, porque ya para el Clásico la imagen del saurio se va a fusionar con la del monstruo de la tierra, simbolizado por un gran mascarón vegetal animado, y lo sorprendente es que para el Posclásico la imagen del cocodrilo va a ser retomada por otros grupos mesoamericanos, como el Cipactli de los antiguos nahuas.

Una vez explorado el inframundo de manera general, vamos a describirlo poco a poco. De esta forma, en los sucesivos capítulos analizamos los umbrales, tanto los naturales, como los elaborados en su propia arquitectura. En este sentido, los primeros que examinamos son las cuevas, los cenotes, los hormigueros y las bocas de los volcanes; los segundos son los templos de los nueve niveles y los templos-monstruo. Mención aparte reciben los laberintos y las canchas del juego de pelota, porque los antiguos mayas también buscaron reproducir en ellos las entradas al mundo inferior y su geografía sagrada. Finalmente haremos un inventario de dioses, seres y animales que habitan en este sector, tanto los residentes habituales, como los que sólo están de paso, como el dios K'awiil y Chaahk, para concluir con el lugar de los muertos y sus asociaciones simbólicas, pues tanto el recorrido que hacen los astros como la navegación fueron vistos como pasajes de muerte.

De esta forma, al igual que los gemelos míticos, descenderemos al inframundo para explorar su geografía sagrada y descubrir sus riquezas, es decir, el conocimiento que nos brinda el lado oscuro de la vida. Y, parafraseando a George Minois, como "Dantes modernos", visitaremos el más allá, guiados ya no por Virgilio, sino por Clío.

CAPÍTULO I
UNA VISIÓN RESCATADA: EL INFRAMUNDO MAYA EN LOS DOCUMENTOS COLONIALES

Los mayas de los períodos Clásico y Posclásico creían en la existencia de una vida después de la muerte y que la región inferior de la capa terrestre era la mansión de los muertos; también pensaban que en ella estaba el germen de vida y había dinamismo. Simultáneamente, es el lugar donde moran los dioses que provocan la muerte, comenzando con algunos seres sobrenaturales, los cuales fueron representados como cuerpos humanos en estado de putrefacción, esqueletos articulados, calaveras y mandíbulas descarnadas, imágenes que se pueden observar en diversas vasijas y obras plásticas que serán analizadas más adelante, así como otros dioses ancianos ligados al interior de la tierra y a la reproducción.

Además, es el lugar adonde los chamanes viajaban en busca de respuestas y es el espacio simbólico donde los novicios debían descender para enfrentar ciertas pruebas en los ritos de iniciación. De acuerdo con el *Popol Vuh*, esta parte del cosmos estaba gobernada por varios "señores del Xib'alb'a", que entre sus funciones tenían la de provocar la muerte por medio de enfermedades. Dichos dioses aparecen rodeados de diversos elementos vegetales y animales, particularmente los de hábitos nocturnos, como el búho, el perro, la serpiente, el jaguar y el murciélago.

Tomando en cuenta todas las fuentes con las que contamos para acercarnos al conocimiento de esta parte del cosmos, empezaremos con los testimonios de los frailes, porque ésta es la primera aproximación que tenemos sobre las ideas de la muerte y el mundo inferior entre los antiguos mayas, para posteriormente continuar con la descripción que nos ofrece el *Popol Vuh,* que, como ya mencionamos, es un libro de tradición indígena, redactado en formato bilingüe por el padre Francisco Ximénez entre 1725 y 1728 (Acuña, 1998: 15).

Testimonios coloniales sobre la creencia en el inframundo

[…] *todos nosotros iremos allá,*
y aquel lugar es para todos,
y es muy ancho, y no tiene luz
ni ventanas,
no habéis más de volver ni salir de allí.
Sahagún (1989: t. I, 219).

La conquista del Nuevo Mundo trajo la destrucción de una antigua civilización; al mismo tiempo, este proceso dio lugar al rescate de las tradiciones de los pueblos aborígenes. En este sentido, los textos que los frailes y cronistas españoles escribieron a lo largo del período colonial resultan una fuente inagotable para conocer y entender la cosmovisión de los grupos mesoamericanos.

En cuanto a las ideas sobre la muerte y la existencia del inframundo entre los antiguos mayas, el primer autor que escribió sobre este tema fue fray Bartolomé de las Casas, quien, después de recorrer la zona de la Vera Paz, Guatemala (1531), menciona en su *Apologética historia sumaria*[1] que los indígenas de estas provincias creían en la existencia de otra vida después de la muerte, y de un lugar parecido al infierno, donde los muertos sufrían toda clase de tormentos. A este sitio lo llamaban *Chixibalbá*, "el lugar de los muertos" (1967: t. II, 506).[2] La descripción que el padre Las Casas nos ofrece del inframundo indígena tiene marcados tintes del infierno cristiano, un lugar donde son atormentadas las almas de los pecadores y donde predomina el fuego eterno.

El fraile, además, señala la existencia de una entrada directa al mundo inferior, y nos dice: "…había bocas de infierno y que una estaba en un pueblo de la Vera Paz, llamado Cobán" (*Id.*). En principio, es difícil suponer que los mayas tuvieran una ubicación exacta del inframundo, más bien pienso que se trata de una de las entradas simbólicas a este lugar. Así como cada ciudad tiene su montaña sa-

[1] Según Edmundo O' Gorman, la obra fue redactada entre 1552 y 1556 (Las Casas, 1967: xxxvi).

[2] El *Vocabulario de lengua quiché* de fray Domingo de Basseta, escrito en 1690, traduce Xibalbá como "infierno", y *maui ahí latal u quial Eih chi coui ah mac chi xibalba* como "infinito en número". Por su parte, René Acuña traduce literalmente esta frase como "no se puede contar la cantidad de tiempo que estará el pecador en el Infierno" (Basseta, 2005: 193).

grada o centro del mundo, también tiene su propio acceso a este sector del cosmos.

Por otro lado, el dato es relevante porque también aparece registrado en el *Popol Vuh* (1996: 52), el cual dice que esta entrada estaba en Carchá [Carchah], en la cancha del juego de pelota o Xob Carchah, justo donde se desarrolla la lucha entre los gemelos míticos y los señores de la noche. De acuerdo con Adrián Recinos, Carchah era un "centro importante de población en la Verapaz, región en donde parecen haber localizado los quichés los hechos mitológicos del *Popol Vuh*" (*Ibid.*: 170, nota 11).

En la actualidad, este lugar recibe el nombre de San Pedro Carchá, y es un municipio del departamento de la Alta Verapaz en la región nor-central de Guatemala. Según Ruud Van Akkeren, la cancha del juego de pelota que se menciona en el texto k'iché quizá corresponda a una que él encontró entre Chisec y Carchá, un asentamiento que no conserva su nombre.[3]

Volviendo al texto de Las Casas, el dominico —como era de esperarse— no deja de asociar el inframundo indígena con el infierno cristiano, descripción que se ve reforzada cuando sus informantes le mencionan que en este sector los hombres eran atormentados y devorados por toda clase de sabandijas, y que padecían grandes cantidades de fuego y se alimentaban de podredumbre. Además, indica que este sitio era gobernado por un diablo, llamado Exbalanquén,[4] quien había introducido el sacrificio humano entre sus prácticas religiosas.

De acuerdo con el *Popol Vuh*, este personaje es uno de los héroes gemelos, el hermano de Junajpu; ellos, después de vencer a los dioses de la muerte en el juego de pelota, se convierten en el sol y en la luna. Este dato es importante porque nos permite establecer que las historias sagradas escritas en el *Popol Vuh* seguían presentes en la tradición oral k'iche' por lo menos desde mediados del siglo XVI.

Conforme a las indagaciones de René Acuña, fray Francisco Ximénez realizó la versión bilingüe del *Popol Vuh* entre 1725 y 1728

[3] Ruud Van Akkeren, "El *Popol Vuh* es de origen chol, no k'iché", en *Prensa libre.com*, 28 de mayo de 2012, <http://www.prensalibre.com/cultura/Pop-Vuh-origen-chol-kiche_0_708529226.html>.

[4] Más de un siglo después, Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán menciona que Exbalanquén era el dios principal entre los indígenas de Guatemala (1882: I, 37, 366).

(Acuña, 1998: 16-17), por lo que podemos sugerir que aproximadamente 170 años antes (1552-1556), fechas en las que el padre Las Casas inició la redacción de su obra, en la región k'iche' comenzó su elaboración en términos occidentales. Además, el fraile agrega la habilidad que tenían los indígenas para escribir en sus términos la doctrina cristiana:

> Acaece algunas veces olvidarse algunos de algunas palabras o particularidades de la doctrina que se les predica de la doctrina cristiana, y no sabiendo leer nuestra escritura, escribir toda la doctrina ellos por sus figuras y caracteres muy ingeniosamente, poniendo la figura que corresponderá en la voz y sonido a nuestro vocablo (Las Casas, 1967: t. II, 505).

Sobre esta cuestión, Gudrun Lenkersdorf tiene razones para sugerir que fray Juan de Torres es el posible autor del texto, particularmente por la notable habilidad que tenía en el manejo de las lenguas, de las cuales llegó a hablar entre seis y siete, además de fungir como intérprete e informante de Las Casas. Y si esto fue así —dice la investigadora—, el fraile debió haber escrito el texto antes de su salida de Guatemala en 1556. "Esta proposición explicaría también la coincidencia de pasajes del *Popol Vuh* con partes de la *Apologética* de Las Casas" (Lenkersdorf, 2003: 57).

Finalmente, es interesante la mención que hace el fraile sobre la exploración que llevaron a cabo en el interior de la cueva de Cobán un hermano de orden y un señor de nombre don Gaspar, en la cual encontraron un "guijarro durísimo como un pilar" (Las Casas, 1967: t. II, 506). Es probable que lo encontrado por estos personajes en la cueva fuera un altar, o bien una estalactita grabada, pues sabemos que cerca del municipio de Cobán existen numerosas cuevas con ofrendas de la época prehispánica, como los cráneos antiguos que cita J. Eric Thompson (1975: 412), por lo que es posible que éstos pudieran haber estado relacionados con esos objetos sagrados.

Además, el religioso agrega que los indígenas tenían noticia del diluvio y del fin del mundo; al primero lo denominaban Butic,[5] y decían que

[5] Fray Domingo de Basseta traduce este término k'iche' como "aguacero grande, cuando va grande el río y como diluvio" (2005: 349).

después del juicio final vendría otro, no de agua, sino de fuego. Y que, asimismo, acontecería una época en que los utensilios de cocina se volverían en contra del hombre y que la luna y el sol serían devorados por un eclipse.

Por otro lado, cabe destacar que la información que nos ofrece Las Casas es recuperada y difundida por fray Jerónimo Román y Zamora en su obra *República de Indias,* publicada en 1575. De acuerdo con León Cázares (e. p.: 7, nota 12), algunos autores han conjeturado que una copia de la *Apologética* se encontraba depositada en el convento dominico de la ciudad de México, y que fue consultada por Jerónimo de Mendieta y Juan de Torquemada. Lamentablemente, en las obras de ambos no encontramos alguna información que nos hable sobre el inframundo maya.

Ahora bien, otra obra fundamental para entender a los antiguos mayas, y en particular conocer su cosmovisión, es la *Relación de las cosas de Yucatán* de fray Diego de Landa, escrita hacia 1566, perdida, y publicada (lo que de ella se conservó) tres siglos después. Sin temor a equivocarnos, el texto del franciscano constituye la mejor fuente etnográfica que tenemos sobre la Península de Yucatán, ya que registra datos sobre organización social, relaciones de parentesco, comercio, calendario, escritura, dioses, ritos y fauna. El religioso, además de ser actor en el proceso evangelizador, tuvo la claridad de recuperar en su *Relación* la historia y las costumbres de una civilización que se perdía ante sus ojos.

En cuanto al tema del inframundo, Landa afirma que creían en la inmortalidad del alma,[6] en la existencia de una vida mejor después de la muerte, "otra vida más excelente de la cual gozaba el alma en apartándose del cuerpo" (Landa, 1994: 137), aunque esa vida futura podía ser buena o mala: la mala y penosa estaba destinada a los viciosos; en cambio, la buena y deleitosa era para quienes "hubiesen vivido bien su manera de vivir" (*Id.*).

Esta idea parece tener su fundamento en la ley natural, que es diferente de la ley revelada; es aquella que los seres humanos podemos

[6] En esto, los mayas coinciden con otros pueblos, como es el caso de los antiguos griegos, quienes pensaban que "las almas de los muertos existen en alguna parte de donde vuelven a la vida" (Platón, 1984: 397).

conocer a través de la razón. Sobre ella, santo Tomás de Aquino señala que "cada uno entiende y es consciente de lo que es bueno y de lo que es malo" (1989: 710).

En este sentido, fray Diego de Landa, acorde con sus ideas, censura los ritos indígenas porque no los encuentra ligados a ningún sistema moral.[7] Para los misioneros, dice Robert Ricard, "La religión aparece como un conjunto de ritos y creencias a los cuales no está ligado ningún sistema de moral; los ritos mismos —sacrificios humanos, embriaguez y antropofagia rituales— eran con frecuencia sangrientos y contrarios a la moral humana" (1986: 97).

El fraile añade además que "los descansos que decían habrían de alcanzar si eran buenos eran ir a *un lugar muy deleitable* donde ninguna cosa les diese pena y donde hubiese abundancia de comidas y bebidas de mucha dulzura, y un árbol que allá llaman *yaxché*,[8] muy fresco y de gran sombra, que es [una] ceiba, debajo de cuyas ramas y sombras descansarían y holgarían todos siempre" (Landa, 1994: 137). Este paraíso vegetal que describe fray Diego de Landa es semejante al Tlalocan de los antiguos nahuas (Romero, 2012: 215), un lugar lleno de frutos, donde hay una eterna estación productiva y adonde van los muertos, particularmente los que murieron por el ataque del dios de la lluvia: los abatidos por un rayo, los ahogados, los bubosos, los hidrópicos, o de cualquier enfermedad relacionada con el agua (López-Austin, 1994: 9).

El religioso también menciona que las penas que debían de sufrir los malos "eran ir a un lugar más abajo que el otro que llaman Mitnal";[9] este pasaje nos revela que el inframundo maya tiene varios niveles,

---

[7] Dice Landa, "los vicios de los indios eran idolatrías y repudios y borracheras públicas y vender y comprar esclavos" (110). Éste fue uno de los desafíos a los que se enfrentaron los frailes: la embriaguez y la "idolatría" de los indígenas americanos, tal como se puede apreciar en el mural "Infierno: bebedores de pulque, Visita de Santa María Xoxoteco, Hidalgo", pintado en la capilla abierta del convento de Actopan (Von Wobeser, 2011: 51).

[8] De acuerdo con el *Diccionario Maya Cordemex*, *Ya'axche'* significa "árbol de ceiba", p. 972.

[9] El *Diccionario Maya Cordemex* lo traduce como "infierno, inframundo"; traducción similar tiene la palabra *Metnal*, p. 542. El término *metnal* aparece por primera vez en *El ritual de los Bacabes*, texto escrito en el siglo XVII, o quizás antes, según Ramón Arzápalo Marín (1987: 10).

una parte deleitosa y exuberante, y otra donde el alma desaparece o se desvanece.[10]

Por otro lado, resulta interesante que el fraile denomine a este último sector como Mitnal, porque en la mayoría de las lenguas mayas se llama Xibalbá, y el primero es un término de origen nahua.[11] Lo que responde a que durante el período Posclásico en el área maya hubo influencias e intercambios culturales entre el Altiplano Central y el norte de la Península de Yucatán, provocando una serie de cambios e innovaciones en el pensamiento religioso de los antiguos mayas.

Otra hipótesis de por qué aparece el término Mitnal en la obra de Landa es que la conquista militar de Yucatán fue realizada por españoles y grupos nahuas recién sometidos, por lo que la palabra pudo volverse de uso común, tal como lo demuestra el padre Las Casas, quien dice que cada provincia nombraba a este sector según su lengua, así menciona que los habitantes de México lo llamaban Mictla (Las Casas, 1967: t. II, 506). Una posibilidad más es que uno de los informantes de Landa tuviera conocimiento de la lengua náhuatl y sus costumbres, como es el caso de Gaspar Antonio Chi,[12] quien "aprendió el español, el latín y también el mexicano" (Strecker y Artieda, 1978: 90). Lamentablemente, carecemos de textos completos de Chi que nos permitan fortalecer esta idea, pero tenemos datos que nos señalan que participó en la redacción de 13 *Relaciones geográficas*

[10] Según Pedro Sánchez de Aguilar (1892: 96), *Xibilbá* quiere decir "el que desaparece o desvanece".

[11] Fray Alonso de Molina traduce *mictlán* como "infierno, o en el infierno, o al infierno" (Molina, 1571: 56, 75). En un fragmento del *Códice Florentino* se dice que el Mictlán o "el lugar de los muertos" era la morada de los dioses de la muerte nahuas: Mictlantecuhtli y Mictecacíhuatl:

Y allá van, al Mictlán, aquellos que mueren en la tierra,
Los que sólo de enfermedad mueren
Bien sean Señores, bien macehuales (Traducción de Alfredo López Austin, 1960: 142).

[12] Sánchez de Aguilar lo recuerda así: "Un Indio conocí, y todos los deste tiempo conocieron que fue criado desde su niñez del señor Obispo don Diego de Landa, que sabía gramática medianamente, y él me puso el arte della en las manos en mi niñez, siendo maestro de capilla en el pueblo de Tecemin, Encomienda del Alférez Real Alonso Sánchez de Aguilar, mi hermano mayor. Era tan ladino como cualquier Español, cantava canto llano, y canto de órgano diestramente, y tocava tecla. Yo lo conocí Organista en esta santa Iglesia, y después Intérprete general del Gobernador" (1987: 83).

(*Ibid.*: 91). Además de que la respuesta a la pregunta 14 es similar al texto de Landa, como lo demuestra la Relación de Tabi y Chunhuhub: "Entendieron la inmortalidad del ánima y que había cielo e infierno, salvo que decían que no se podían salvar, sino que buenos y malos se habían de ir todos al infierno..." (*Relaciones geográficas*, 2008: t. I, 164). Esta *Relación* también asienta que Gaspar Antonio fue quien ayudó a elaborarla y que se basó en la obra de fray Diego de Landa (*Ibid.*: 167).

El término, al parecer, se volvió común en la época, porque el *Bocabulario de Maya Than*,[13] redactado hacia la segunda mitad del siglo XVI,[14] traduce Ynfierno [*sic*], como Mitnal, y la palabra aparece repetida al menos en cinco ocasiones:

Ynfierno, y úsa[n]le de ordinario *aduerbialiter*	*Mitnal*
De[s]cendieron al Infierno	*emi ob Mitnal*
Allá está, en el Infierno	*te yan, Mitnal* e
Ynfierno, por las penas que allí ay	*u kakiil Mitnal [.l.] u num yail Mitnal*

Bocabulario de Maya Than (1993: 429).

La frase de "úsanle de ordinario" ratifica nuestra idea de que la palabra se volvió de uso común en la época.

Volviendo al texto de fray Diego de Landa, éste asocia al más profundo lugar del inframundo maya con el infierno cristiano, pues dice que los difuntos eran "atormentados por los demonios, y grandes necesidades de hambre y frío y cansancio y tristeza" (Landa, 1994: 137).

[13] Desgraciadamente carecemos de datos del autor del *Bocabulario*. Ernst Mengin piensa que la obra fue una labor colectiva de los padres franciscanos en la región de Yucatán, entre 1587-1624 (citado por Acuña en la Introducción al *Bocabulario de Maya Than*, 1993: 22).

[14] Según René Acuña, en el estudio introductorio del *Bocabulario de Maya Than* (1993: 18).

Llama la atención que en este pasaje el fraile no agregue el fuego, elemento característico del infierno, y símbolo de purificación y regeneración (Chevalier y Gheerbrant, 2007: 511). En cambio, incluye el frío, elemento propio del inframundo mesoamericano, pues, de acuerdo con fray Bernardino de Sahagún, los muertos tenían que atravesar ocho collados en los que siempre caía nieve, nombrados Cehuecáyan, y después llegar a ocho páramos en donde los vientos cortaban como navajas, llamados Itzehecáyan (Sahagún, 1989: t. I, 220) o la Casa del Frío, uno de los lugares del tormento que describe el *Popol Vuh*.

Por otro lado, también es posible deducir que los informantes de Landa vincularan el infierno con las dificultades que tenían los mayas de la península para sobrevivir en una geografía tan adversa. Sobre este punto, María del Carmen León sugiere que esta imagen del infierno está más relacionada con los temores de un pueblo que basa su sobrevivencia en la agricultura (comunicación personal, 2012). Una tierra, dice la "Relación de la ciudad de Mérida", que "la mayor parte es llana, pero muy áspera y pedregosísima, y toda ella está desde el centro hasta la superficie de la tierra, de peñas y lajas de piedra viva, y es muy montosa" (*Relaciones geográficas,* 2008: t. I, 70).

Landa, además, señala que este lugar era gobernando por un diablo, "príncipe de todos los demonios, al cual obedecían todos y llámanle en su lengua Hun-hau [Jun Ajaw, 'Señor Uno']". Para el fraile, este ser evidentemente era Satanás, el príncipe de las tinieblas, el causante de que los indígenas vivieran en el error y el pecado. Los mayas, en cambio, asociaban esta deidad con la muerte, la noche y las enfermedades.

Para concluir esta parte, el franciscano señala que al primer sector del inframundo también iban los que se ahorcaban, los cuales eran transportados por Ixtab, la diosa de la cuerda. Una imagen de esta deidad aparece en la página 53b del *Códice de Dresde* (figura 1), en la sección de eclipses, donde observamos a la diosa colgada de una banda celeste (aparece el glifo *ahk'ab,* "noche, oscuridad", y otro que no ha podido descifrarse).

Respecto a la horca, tenemos datos que nos permiten señalar que era una práctica común para suicidarse entre los mayas coloniales;[15] según

[15] Actualmente esta práctica se conserva entre los mayas peninsulares, pues, de acuerdo con cifras del INEGI, en 2001, "Los índices de suicidio fueron más altos en algunos



Figura 1. *Códice de Dresde,* p. 53b.
(Thompson, 1988).

Landa, se colgaban para dejar de sufrir por las enfermedades que los aquejaban, o bien por tristeza, seguramente causada al ver cómo se extinguía su cultura. Otros tomaban esta decisión al ser descubiertos cuando realizaban sus antiguas prácticas; al respecto, León Cázares dice que "[a]lgunos por temor al tormento y otros por el castigo que podían esperar al descubrirse su participación en los sacrificios huyeron al monte y se ahorcaron" (Ver Landa, "Estudio preliminar...", 1994: 31). La investigadora refuerza esta idea con el texto titulado "Respuesta de fray Diego de Landa a los cargos hechos por fray Francisco de Guzmán", en el que se menciona:

> Y esto solíanlo ellos hacer muy fácilmente y por pocas cosas, porque decían iban a descansar con Ixtab, la diosa de los ahorcados, y éstos no se ahorcaron como dice el obispo se ahorcaban sino en un mismo punto

estados [d]el sur (Campeche 19.8 y Yucatán 16.4) que en los del norte (Nuevo León 7.6)". Citado por Nava Flores, "Conducta suicida en jóvenes", en *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, marzo 2010, <www.eumed.net/rev/cccss/07/cmnf2.htm>.

Y si además hojeamos los diarios de Yucatán de los últimos meses, es común observar que la mayoría de los suicidas utilizan la horca como medio para terminar con su vida.

> el uno que le había echado un fiscal preso y yo vi dónde se ahorcó y no sé cómo pudo ahí poner la soga, y el otro sin saber nada de éste se fue desde otro pueblo a su heredad y allí se ahorcó ("Respuesta de fray Diego de Landa a los cargos hechos por fray Francisco de Guzmán", en *Don Diego Quijada*..., 1938: vol. II, 407).

Ahora bien, en la parte donde Landa habla sobre el calendario y la escritura, menciona un baile llamado *xibalbaokot* que, según él, quiere decir "baile del diablo" (Landa, 1994: 145). Este dato es relevante por dos razones: 1) porque a través del baile u *ok'ot*, en yucateco, los mayas entraban en contacto con sus ancestros y los dioses del inframundo, y 2) porque quizás la palabra *xibalbaokot* se refiera a un espacio concreto donde se ejecutaba el baile, pues en las inscripciones del período Clásico se habla de varios lugares donde se realizaban las danzas, y estos eran las plazas y el juego de pelota, así como algunos sitios míticos (Valencia, 2011: 227-228).

En el siglo XVII encontramos otras menciones sobre el inframundo en las obras de los franciscanos Bernando de Lizana y Diego López de Cogolludo. La obra de Lizana fue publicada en 1633, en Madrid, y señala que los naturales de esta tierra tenían noticia del infierno y del paraíso, y que en este otro mundo "eran castigados los malos con muchas penas en [un] lugar oscuro", y "los buenos eran premiados en deleitosos y agradables sitios" (Lizana, 1995: 142).

Por su parte, Diego López de Cogolludo, en su obra *Historia de Yucatán*, publicada en 1688, también habla sobre la idea que tenían del inframundo los antiguos mayas:

> Había entre estos indios noticia alguna del infierno y paraíso, ó á lo menos, que en el otro mundo después de esta presente vida eran castigados los malos con muchas penas en lugar obscuro, y los buenos eran premiados en deleitosos y agradables sitios, y en esta razón tenían cosas por ciertas, que les obligaban á no pecar, y saber pedir perdón, si pecaban, y también tenían tradición de que el mundo se había de acabar. Hablaban con el demonio, á quien llamaban Xibilbá, que quiere decir el que se desaparece, ó desvanece (López de Cogolludo, 1971: tomo I, 250).

En las primeras líneas de esta cita, Cogolludo retoma parte del texto de fray Diego de Landa, quien seguramente lo conoció a través de la obra de Antonio de Herrera y Tordecillas, *Historia general de los*

hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del Mar Océano (la primera parte de su obra se publicó en 1601 y la segunda en 1615) (León Cázares, en prensa), particularmente en lo que se refiere a que buenos y malos eran premiados o castigados, según su manera de vivir, y que el inframundo era oscuro y tenía varios niveles, uno de ellos "deleitoso". En cambio, cuando menciona que el nombre del demonio era Xibilbá, "el que desaparece o desvanece", retoma el *Informe* de Pedro Sánchez de Aguilar (redactado en 1613), quien consigna esta palabra para demonio e inframundo.

Ya para finalizar el siglo XVII poseemos otro testimonio, el de Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, quien en su *Recordación Florida: discurso historial, natural, material, militar y político del Reino de Guatemala*, menciona que los indígenas creían en la inmortalidad del alma, y en la otra vida después de la muerte, con la novedosa y original interpretación de que allí continuaban trabajando la tierra para poder subsistir. Incluso dice que pensaban que en esta otra vida sus ayudantes les seguían sirviendo. Además, consideraban que en algún momento sus antepasados regresarían del más allá, y que "volverían en aquel mismo aspecto, y con la propia hermosura que cuando habían muerto" (Fuentes y Guzmán, 1932: tomo I, 157).

El inframundo maya según el *Popol Vuh*

El *Popol Vuh*[16] nos ofrece otra imagen del inframundo maya, así como una descripción detallada de los seres y los dioses que lo habitan. En particular, aparece en la segunda parte del texto, justo donde se relata el descenso de dos parejas míticas al Xib'alb'a: Jun Junajpu y Wuqub' Junajpu, y Junajpu e Xb'alanke. A partir de estos datos algunos investigadores han tratado de explicar cómo concibieron el inframundo los mayas del período Clásico. Schele y Freidel, por ejemplo, sostienen que esta parte del mundo fue vista como una presencia ambiental invisible y penetrable. Incluso conjeturan que tiene aspectos celestiales:

[16] Tenemos datos de que la redacción bilingüe fue hecha por el padre Francisco Ximénez, entre los años de 1725-1728, cuando administraba la iglesia de Sacapulas (Acuña, 1998: 17).

> Ellos [los héroes gemelos antepasados] escogieron el Camino Negro, lo cual en el nivel terrenal significa que su viaje por el inframundo los llevará del Este al Oeste. En el nivel celestial esto significa que ellos fueron vistos por última vez en la hendidura negra de la Vía Láctea cuando descendieron debajo del horizonte en el Este; actualmente esta hendidura todavía se llama "Camino hacia Xibalbá" (Schele y Freidel, 1999: 103-104).

Ambas parejas hacen el recorrido por el inframundo estando vivos. Este trayecto, en varias religiones del mundo, se conoce como iniciación, pues el viaje es similar al que efectúan los difuntos, los héroes culturales y los chamanes, y, al igual que ellos, renacen en una nueva condición.[17] Los integrantes de la primera pareja (Jun Junajpu y Wuqub' Junajpu), cuando iban a iniciar su viaje, se despiden de su madre diciéndole: "—No os aflijáis, nosotros nos vamos, pero todavía no hemos muerto" (*Popol Vuh*, 1996: 53). Están conscientes de que internarse en este sector puede costarles la vida, ya que los muertos son los únicos que realizan este viaje. Ideas similares las encontramos en otras tradiciones, pues esta región es considerada como "el reino de las sombras", "el país sin retorno" y "la casa de la que no vuelve a salir nadie que haya entrado en ella" (*Diccionario de religiones*, 1954: 711).

Al igual que en otras tradiciones, la primera pareja de héroes no conoce el camino a ese lugar, por lo que requieren de guías, que en este caso son cuatro tecolotes: Ch'ab'i Tucur ("tecolote flecha"), Juraqan Tucur ("tecolote de una pierna"), Kaqix Tucur ("tecolote guacamaya") y Jolom-Tucur ("Cabeza de tecolote").[18] Es evidente —dice Sotelo— que por el hecho de ser estas aves de hábitos nocturnos y que en distintas religiones se les asocie con el frío, la noche y la muerte,

[17] De acuerdo con George Minois (1994: 38-39), "Las sagas escandinavas más antiguas recalcan igualmente la importancia del viaje, claramente iniciático, que comprende siempre la travesía de un río, de un puente y de diversos obstáculos. El infierno se halla en el centro del mundo; se baja a él por nueve etapas subterráneas que corresponden a los nueve cielos, a la vez que se va adquiriendo la sabiduría. No se va allí por simple curiosidad, sino para liberar a alguien: Odín, Hadingus y Hermod afrontan la expedición, el último, con el fin de liberar a Balder, hijo divino".

[18] En *La Eneida*, dos palomas fungen como guías: "Servidme de guía, oh palomas, y, si hay camino, dirigid vuestro vuelo a la densa enramada donde el vistoso ramo da sombra a la fecunda tierra. Y tú, oh madre diosa, no me faltes en este dudoso trance" (Virgilio, 2004: 216).

los mayas las consideraban como seres del inframundo, con la facultad de conocer los caminos que conducen a esa región, además de actuar como psicopompos, es decir, como conductores de las almas al Xib'alb'a (1988: 78-79). Además, su función consiste en revelar la presencia de las fuerzas nefastas en el espacio humano. "Su naturaleza ambivalente declara al mismo tiempo la regeneración que implica la muerte y el paso por el inframundo" (Craveri, 2013: 170).

Ahora bien, de acuerdo con la cuadruplicidad del cosmos, el inframundo maya también está dividido en cuatro regiones, determinadas por la trayectoria del sol, y las cuales aparecen mencionadas en el *Popol Vuh*, particularmente en el pasaje donde Jun Junajpu y Wuqub' Junajpu bajan al inframundo a contender contra los dioses del Xib'alb'a: "De estos cuatro caminos, uno era rojo, otro negro, otro blanco y otro amarillo. Y el camino negro les habló de esta manera: —Yo soy el que debéis tomar porque yo soy el camino del Señor. Así habló el camino"(*Popol Vuh*, 1996: 54). Por el color negro de este camino, encuentro una similitud con la manera en que los mayas del período Clásico designan al inframundo: Ik' Way Nal, "Lugar del Abismo Negro" o Ik' Nahb' Nal, "El Lugar del Lago Negro" (Sheseña, 2008: 2-3). Además, Recinos menciona que el Xib'alb'a "era un lugar profundo, subterráneo, un abismo desde el cual había que subir para llegar a la tierra" (*Ibid.*: 171), lo que ratifica esta idea.

El texto k'iche' también habla de una quinta dirección o centro del mundo, pues dice que "llegaron a donde se juntaban cuatro caminos y allí fueron vencidos, en el cruce de los cuatro caminos" (*Id.*). En este sentido, podemos suponer que se trata del lugar por donde se accede al inframundo, que posiblemente es una cueva, y que incluso, como ya citamos, el libro sagrado nos ofrece su ubicación exacta, Carchah, pueblo cercano a Cobán, en el departamento de la Alta Verapaz, en Guatemala, que se caracteriza por ser una zona de grandes cuevas y ríos subterráneos, espacios en general de difícil acceso.[19]

A más de esto, la descripción que nos ofrece el *Popol Vuh* sobre el descenso a este sitio nos muestra un camino que presenta diversas pruebas que se deben sortear. Para llegar a él, se necesita bajar por unas escaleras muy inclinadas, atravesar un río que corre muy rápida-

[19] En la actualidad, son usadas para realizar deportes extremos.

mente entre dos barrancos, por unos jícaros espinosos, por otro río de podre (cuyo contenido no se debe de tocar), otro más de sangre (que no se debe beber) y, al final, por uno de agua.

Además, el texto dice que los héroes bajaron por unas escaleras muy inclinadas, hasta llegar a unos barrancos, entre los cuales corre un río con mucha fuerza. Según Adrián Recinos, los gemelos míticos descendieron de las montañas del interior hasta las tierras bajas del Petén, a los dominios de los itzaes. Estos lugares —dice el investigador— corresponden a los sitios que los k'iche' no pudieron conquistar, y se encuentran situados al norte de Guatemala (*Popol Vuh*, 1996: 170-171, nota 12). De ahí que imaginaran estos espacios como lugares siniestros.

La organización social de los mayas también aparece reflejada en el inframundo, pues dice el *Popol Vuh* que los señores del Xib'alb'a tenían su propio consejo: "Y habiéndose reunido en consejo, trataron de la manera de atormentar y castigar a Hun Hunahpú y Vucub-Hunahpú" (*Popol Vuh*, 1996: 50). Es posible que esta Sala del Consejo se pueda equiparar con la que mencionan las fuentes coloniales que existían en Utatlán. De acuerdo con Robert Carmack, en las casas de los linajes, o *nim ja,* había un recinto especial para llevar a cabo reuniones, el *popabal cúchbalbib,* "salón de asambleas", donde los "señores se sentaban en bancas y sillas de patas cortas forradas con petates" (Carmack, 1979: 191-192). Por esta descripción podemos interpretar que el inframundo maya tiene elementos similares a la realidad k'iche' prehispánica; es decir, que es un reflejo del mundo de los vivos o, como bien lo llama Mario Humberto Ruz, "un espacio duplicado del terrestre donde, más que sufrir la muerte, se vive otra forma de existencia" (Ruz, 2003: 633).

Aparte de este lugar, hay un jardín propiedad de los jueces supremos Jun Kame y Wuqub' Kame, que posee una gran variedad de flores custodiadas por diversas aves del inframundo; esta parte recuerda al Tlalocan de los antiguos nahuas: un lugar fértil, donde hay una vegetación perenne. Además, el texto dice que hay una cancha de juego de pelota donde tienen lugar los enfrentamientos entre los señores de Xib'alb'a y los héroes míticos: el Pucbal-Chah, "el lugar del polvo y las cenizas" (Carmack, 1979: 194). De acuerdo con esta traducción, podemos dilucidar que se trata del último nivel del inframundo, la

morada final de los muertos. Recordemos que en este punto fueron enterrados Jun Junajpu y Wuqub' Junajpu; aunque también se menciona un árbol donde fue colocada la cabeza de Jun Junajpu y que fructificó después de este hecho mágico. Craveri piensa que este suceso "se configura como una metáfora de la bajada de la semilla a las profundidades de la tierra, donde la muerte se hace vida. La cabeza decapitada del héroe vivifica la planta de jícaras y permite la regeneración de la sustancia vital" (2012: 117). Por su parte, Sotelo (1988, 90-92) asocia este árbol con el Árbol de la Vida, pues a través de él renacen Jun Junajpu y Wuqub' Junajpu en los héroes gemelos, pero también tiene que ver con el símbolo axial del árbol-cocodrilo que analizaremos más adelante. Por otro lado, recordemos que en el *Popol Vuh* se dice que la calavera de Jun Junajpu dejó encinta a Xkik', "La de la sangre", al lanzarle un chisguete de saliva. "En muchos mitos americanos y asiáticos, la saliva es un sustituto del líquido seminal, que fecunda con su sólo contacto" (Craveri, 2012: 120).

Además, hay un encinal, barrancos, una fuente de donde brota un río y seis casas de tormento:

- La Casa oscura o Quequma-ha, "en cuyo interior sólo había tinieblas".
- La Casa donde tiritaban, Xuxulim-ha, "dentro de la cual hacía mucho frío. Un viento frío e insoportable soplaba en su interior".
- La Casa de los tigres o Balami-ha, "en la cual no había más que tigres que se revolvían, se amontonaban, gruñían y se mofaban".
- La Casa de los murciélagos, Zotzi-ha, quienes "chillaban, gritaban y revoloteaban en la cabeza".[20]
- La Casa de las navajas o Chayin-ha, "dentro de la cual no había más que navajas cortantes y afiladas, calladas o rechinando las unas con las otras".
- La Casa de fuego, "donde sólo había fuego" (Sotelo, 1988: 151).

[20] Barbara Fash identifica la Casa de los murciélagos descrita en esta parte del *Popol Vuh* con el edificio 20 de Copán (hoy parcialmente destruido), que se localiza frente al atrio del lado este de la Acrópolis, en particular por las figuras de hombres-murciélago que se encontraron en esta estructura (Freidel, Schele y Parker, 1999: 151).

Dichas casas hablan de las pruebas que tienen que sufrir los iniciados en su viaje al inframundo, pero también revelan la geografía sagrada de este lugar. La oscuridad y el frío indican que se trata de una cueva profunda, y el jaguar y los murciélagos son sus pobladores naturales, asociados simbólicamente con la muerte y el sacrificio por decapitación. Respecto a la Casa de las navajas, Rivera Dorado (1995: 253) la identifica con los vientos cortantes, aunque también puede tratarse de estalactitas y estalagmitas filosas que hay en el interior de las cuevas (Martha Ilia Nájera, comunicación personal, 2014). En lo concerniente a la Casa del fuego, podría asociarse con los volcanes de Guatemala que están en constante actividad.

El ambiente oscuro, frío y lúgubre del Xib'alb'a concuerda con algunas imágenes que otros pueblos mesoamericanos elaboraron acerca del mundo subterráneo. Muestra de ello es la información que nos brindan los informantes de Sahagún (1989, apéndice al Libro III: 219-222) y el *Códice Vaticano A* (1996: lámina II), los cuales mencionan que los difuntos, para poder llegar al nivel más bajo del Mictlán, deben de recorrer nueve niveles: cerros chocando, barrancos, ríos, serpientes, perros, navajas, vientos gélidos y tinieblas aparecen como constantes dentro de los dominios de Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl, quienes se dedicaban a ingerir los pies y las manos de los hombres, además de pus y pinacates (Alcántara, 2003: 198). Luego del arduo camino por los senderos del Xib'alb'a y la sima del Mictlán, los difuntos se descarnaban del todo y adquirían una nueva condición. De la Garza (2009: 41) propone que se transforman en energía de muerte, de la cual provienen las fuerzas que producen las enfermedades y el mal en general. Pero, a la vez, creo que esta energía de muerte se tornaba en energía de vida, pues en el inframundo se guardan los tesoros vegetales y animales, se generan también los manantiales y se resguardan las semillas que darán nueva vida. En esta lucha de opuestos y complementarios, se combina el tiempo y la existencia, esa mitad oscura, húmeda y fría del mundo es por excelencia femenina; una réplica del útero materno, por lo que este sitio tendría una doble valencia, pues se encuentra ligado a la descomposición y a la reproducción.

CAPÍTULO II
LOS NOMBRES DEL INFRAMUNDO MAYA

En la época prehispánica vamos a encontrar varios nombres con los que se denomina al inframundo maya. Desde los topónimos, que aluden a un lugar mítico, hasta los términos en lenguas indígenas que recuperan los religiosos ya entrada la Colonia, los cuales se refieren tanto a espacios sagrados, como a lugares naturales perfectamente detectables, como cuevas y cenotes. Incluso, advertimos que muchos de estos nombres se conservan entre comunidades mayas actuales.

Topónimos para designar al inframundo

En las inscripciones mayas también vamos a encontrar referencias al inframundo; por ejemplo, Alejandro Sheseña (2007) ha sugerido la lectura de dos jeroglíficos que aluden a este sector en el período Clásico Tardío: **7 EK' K'AN NAL** y **9 HUL NAL**; el primero parece corresponder al sitio mítico conocido como "Siete Cuevas", el famoso Chicomoztoc de los nahuas, y el Vucub Pec de los k'iche', el lugar de los orígenes en la mitología mesoamericana. El glifo se compone del numeral 7 y los signos EK', K'AN y NAL (figura 1). Aunque la traducción del mismo se ha prestado a múltiples discusiones, Sheseña propone que la transcripción correcta es "El Lugar de las Siete Escalinatas Negras".

Esto lo deduce porque el signo *k'an*, "amarillo", "maduro", "precioso", que acompaña al glifo, también puede leerse como "escalinata", "asiento", "base". El uso de la palabra "escalinata", dice el investigador, "podía ser utilizado para referirse a las cuevas describiendo metafóricamente las pendientes pedregosas e irregulares que las caracterizan" (Sheseña, 2007: 365). Además, el signo también parece aludir a un portal, pues su forma en cruz se usa para representar

aberturas, como el Monumento 9 de Chalcatzingo, que analizaremos en el siguiente capítulo, el agujero de Cival (figura 2), o la escena del plato publicado por Robicsek y Hales (1981), en el que observamos una tortuga, cuyo caparazón presenta un boquete del que surge el dios del maíz, y éste tiene la misma forma del signo *k'an* (figura 3). Esto quiere decir que la cruz del Protoclásico es el prototipo del elemento cuadrifolio del período Clásico, conocido como *ol* (Freidel, Schele y Parker, 1999: 213-214).



Figura 1. El glifo 7 EK' K'AN NAL. Monumento 115 de Toniná. (Dibujo de Ian Graham y Peter Mathews, Sheseña, 2007: 362).



Figura 2. El escondrijo de Cival.
(Fotografía de Jeremy R. Bauer, 2005, Sheseña, 2007: 367).



Figura 3. Plato decorado con la imagen del dios del maíz.
(Dibujo de Linda Schele).

Otro ejemplo es la imagen del Witz de la Estela 6 de Caracol, también del Clásico Tardío. La montaña sagrada aparece con su típica grieta escalonada en la frente, símbolo de la cueva. Además, lleva el glifo *ahk'ab*, "oscuridad", lo que refuerza que se trata de este espacio, pero lo que más destaca en él es el glifo 7 EK' K'AN NAL, "El Lugar de las Siete Escalinatas Negras" (figura 4).

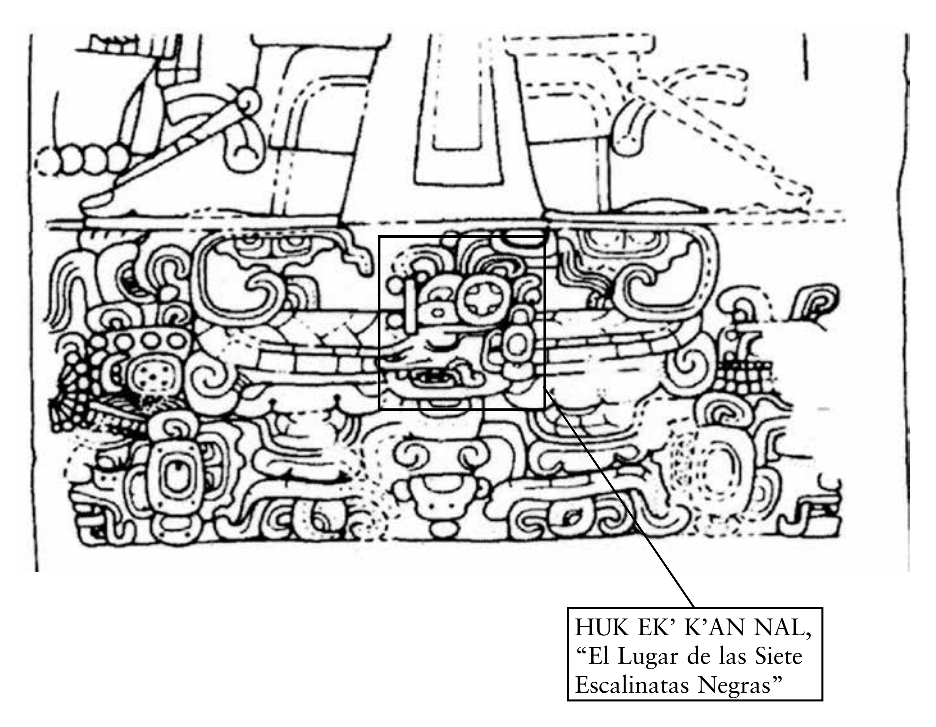


Figura 4. Detalle de la Estela 6 de Caracol.
(Sheseña, 2007: 371).

El otro glifo para el inframundo es el llamado por los epigrafistas como "9 Cabeza Zoomorfa", y por lo regular siempre aparece junto al anterior. Se caracteriza por llevar un numeral y varios elementos complementarios. El primero de ellos es el enigmático signo T629, el cual presenta una abertura en la parte superior; el segundo es el signo HUL, o bien, el T223, caracterizado por mostrar unas huellas humanas, y el tercero es el numeral 9 (figura 5).



Figura 5. El glifo "9 Cabeza Zoomorfa". Imagen sobre un plato cerámico. (Dibujo de Linda Schele).

En algunos casos, el glifo lleva el locativo NAL, "lugar", y muchas veces el glifo aparece sostenido por la cabeza de un reptil con mandíbula descarnada, lo que invariablemente alude al inframundo. El ejemplo más claro de ello lo tenemos en un detalle del Tablero del Templo de la Cruz de Palenque (figura 6).

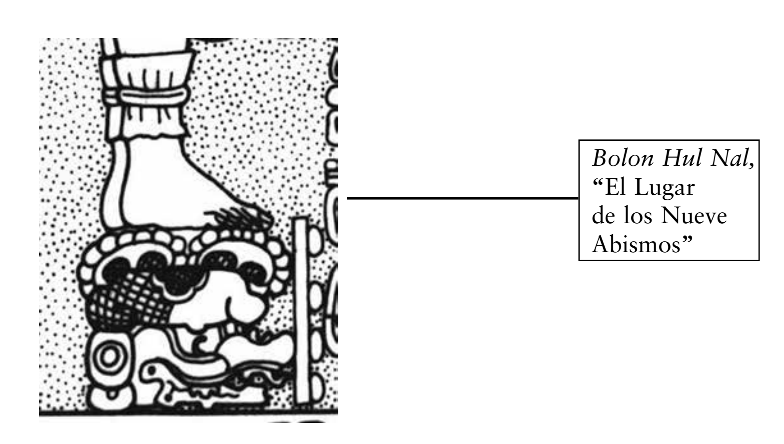


Figura 6. Detalle del Tablero del Templo de la Cruz de Palenque. (Dibujo de Linda Schele).

Por todo ello, Sheseña deduce que se trata de Bolon Hul Nal, "El Lugar de los Nueve Abismos", el espacio que los mayas del Clásico designaban para el inframundo, el sitio donde moraban los antepasados y los espíritus de los muertos.

Otro glifo más para el inframundo es el T769, cuya imagen muestra unas mandíbulas inferiores esqueléticas de frente, en forma de U angosta (Sheseña, 2008: 2). Anteriormente, Stuart y Houston (1994: 94) habían señalado que se trataba de algún tipo de agujero o depresión. Por su parte, Stone (2005: 140) piensa que no sólo era un agujero, sino que además contenía agua. Incluso esta investigadora argumenta que este glifo debió haber dado origen al T591, que en los códices representa un cenote (figura 7).




Figura 7. Glifos T769 y T591.
(Sheseña, 2008: 2).

A partir de estos datos podemos asociar dichas fauces con las que aparecen representadas en la Lápida de Templo de las Inscripciones del período Clásico Tardío, y sugerir que se trata del momento en que K'inich Janaab Pakal entra a este sector oscuro del cosmos (figura 8). Además, dichas fauces estilizadas han sido identificadas con las de un ciempiés mitológico llamado Sak B'aak Naah Chapat (Grube y Nahm, 1994: 702; Taube, 2003: 408).

Por su parte, Freidel, Schele y Parker piensan que se trata del momento en que el gobernante cae por la Vía Láctea o Sak Be, "Camino Blanco" (en esto coinciden con la idea que tienen los kunas, de Panamá, pues para ellos el camino de los muertos es la Vía Láctea).[1] El glifo para esta acción lo encontraron en uno de los costados del sar-

[1] Este dato nos lo compartió Pedro Pitarch dentro del Seminario Mundos Virtuales Indígenas, del 8 al 19 de marzo de 2004, FFyL, IIFL.

cófago y lo leen como *och b'ih*, "se adentró por el camino" (Freidel, Schele y Parker, 1999: 73).

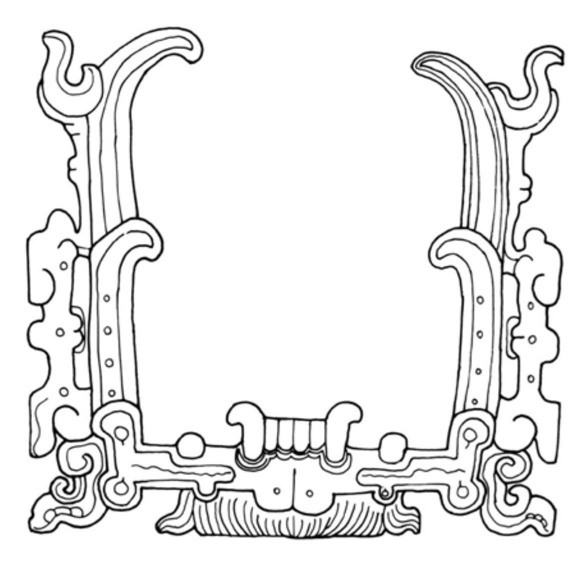


Figura 8. Detalle de la Lápida del Templo de las Inscripciones. (Dibujo de Linda Schele).

Por la postura del gobernante y el elemento flamígero que sale de su frente, se cree que el soberano personifica al dios K'awiil (deidad tutelar de la ciudad de Palenque, GII), al descender al inframundo (Bernal, 2001: 42-47). Según Freidel, Schele y Parker (1999: 190), cada vez que aparece el elemento flamígero (o hacha humeante, según ellos), representa el momento en que los gobernantes cambian de estado: de niño a futuro heredero al trono, o de la vida a la muerte.

Además de la postura de K'inich Janaab Pakal entrando al mundo de los descarnados, otra clave que nos indica que este personaje está muerto es el hueso que se esculpió a la altura de su nariz, que, de acuerdo con nuestra interpretación, simboliza el aliento de muerte. En cuanto a la postura del gobernante, ésta no es única de Palenque, al parecer es una forma convencional en el arte maya del período Clásico Tardío, ya que tenemos ejemplos en Calakmul, como el vaso encontrado en la Tumba 1 de la Estructura II, donde vemos al dios del maíz emergiendo del lugar de los orígenes, según Velásquez García (2008),

y otras vasijas del Petén guatemalteco, donde se habla del sacrificio del Bebé Jaguar, como la K521, K1003, K1199, K1370, K1815, K2207, K2208, K3201, K4011, K4013, K4056 y K4486. La postura nos lleva a conjeturar que se trata de la representación de un recién nacido, pero, por el contexto, también del momento de morir, es decir que es una esquematización simbólica de la vida y la muerte.

Además, en Copán tenemos otra escena de un gobernante del Clásico Tardío descendiendo al mundo de los muertos: en la Estela II vemos a Yax Pasah al pie de una mandíbula esquelética, que de acuerdo con los epigrafistas se trata del logograma T769, **WAY**, que significa "hendidura" (figura 9).

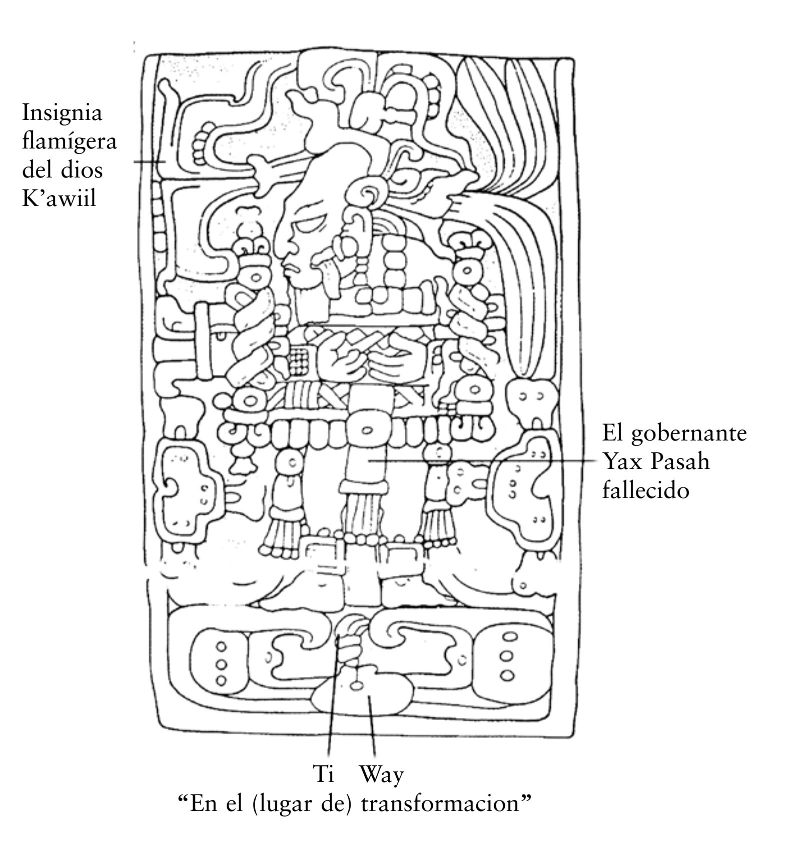


Figura 9. Yax Pasah entrando al inframundo.
(Bernal, 2001: 43)

Además, en la imagen vemos al gobernante portando insignias flamígeras como las del dios K'awiil, que igual que en el caso de K'inich Janaab Pakal, nos indica que al morir se transformó en esta deidad. Otro elemento que nos permite asociarlo con el inframundo es un par de huesos esculpidos en la parte inferior donde se encuentra el personaje.

Otro ejemplo de muerte y renacimiento es la escena del Vaso de la muerte del período Clásico Tardío (figura 10), en donde vemos al gobernante Mak, "Tortuga", en su lecho mortuorio, envuelto en un fardo con nueve nudos, en clara alusión a los nueve niveles del inframundo que debe recorrer, y sobre él se alza una montaña, con el rostro de perfil de un mascaron Witz, lo que sugiere que el gobernante inicia su paso al mundo de los muertos; al pie de la banca se encuentra el glifo *och b'ih*, que los epigrafistas leen como "entra en el camino" (Eberl, 2005: 47-52; Fitzsimmons, 2009: 62).

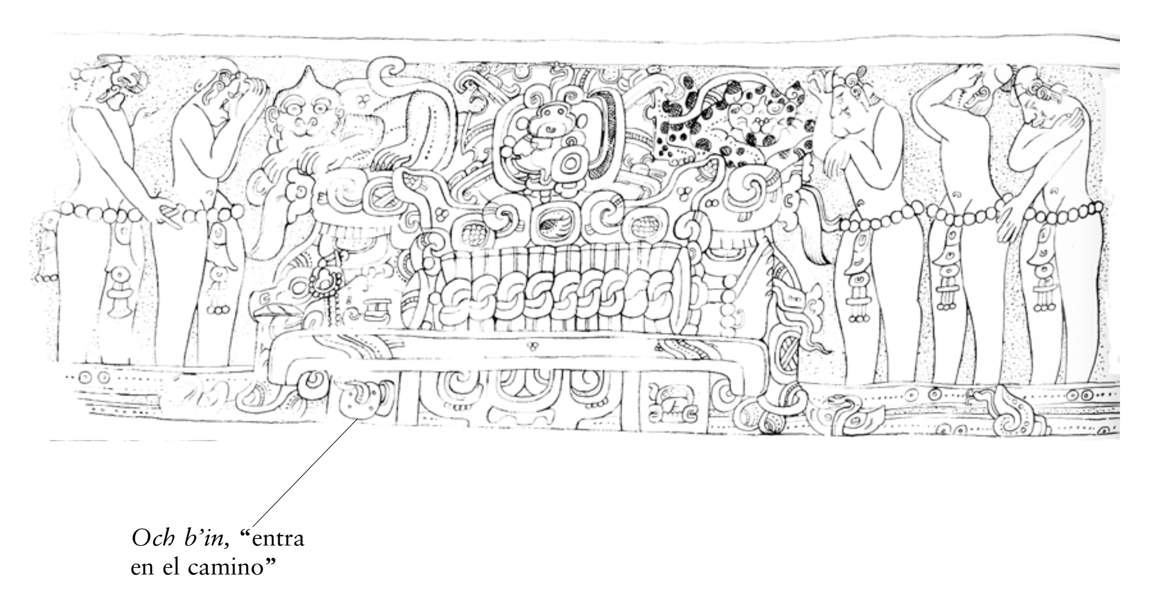


Figura 10. Vaso de la muerte o Vasija de Berlín.
(Dibujo Nikolai Grube).

Recientemente, David Stuart encontró en las inscripciones la frase **OCH-WITZ,** en clara alusión al ritual mortuorio de entrar a la Montaña Sagrada (Vogt y Stuart, 2005: 159-160).

Ahora bien, las fauces esqueléticas como entrada al otro mundo también las podemos observar en otras obras de arte, como la fachada de la estructura 9N-82 de Copán, del período Clásico Tardío (figura 11), donde vemos a un escriba con una concha (tintero) en las manos, dentro de las mandíbulas que forman una U (Baudez, 2005: 63-64). Esta escena nos revela que ciertos personajes viajan al mundo de los muertos en busca de conocimiento. En este caso en particular, los escribas mayas, después de conocer los designios de los dioses, plasman el conocimiento en los códices.[2]



Figura 11. Fachada de la estructura 9N-82 de Copán. (Fotografía del autor).

[2] Esta idea de hombres especializados en la escritura y el ritual aún se conserva en algunas comunidades contemporáneas, como los ch'oles de Chiapas, donde hay personajes dentro de la comunidad que "son educados por los viejitos para 'servir a los santos' y ser intermediarios entre los hombres, los muertos y las deidades. Otros más son formados, muchas veces de modos imperceptibles, como curanderos, narradores de historias, líderes agrarios, etc." (Alejos, 1994: 68-69, nota 16).

Términos en lenguas indígenas para "inframundo"

Es interesante que en la mayoría de las lenguas mayas se designe al inframundo como Xib'alb'a,[3] pues ello nos habla de la unidad cultural que poseen estos grupos y de la clara ubicación que tenían de este sitio. Por ejemplo, el *Diccionario de Motul,* escrito hacia 1577, traduce Xibalbá o Xabalbá como "diablo", "cosa endiablada o diabólica", y *xibil,* como "desaparecer" o "fantasma" (1929: 453). En esto coincide con el *Diccionario de San Francisco* que traduce Xibalbá como "diablo" (1976: 392). Pedro Sánchez de Aguilar (1892: 96) menciona que *Xibilbá* quiere decir "el que desaparece o desvanece". En cambio, el *Diccionario Maya Cordemex* dice que es uno de los nombres que recibe el dios de la muerte (2001: 941).

Sobre este punto, Adrian Recinos advierte que Xib'alb'a tiene los mismos significados tanto para los mayas k'iche', como para los kakchiqueles y yucatecos (*Popol Vuh*, 1996: 169), tal como podemos observar en el cuadro 1. Además, dicha idea se corrobora en el vocabulario en lengua kakchiquel, escrito por Thomás de Coto entre 1647 y 1656, pues asienta que Xibalbay significa "demonio", "difuntos" o "las visiones que se les aparecían a los indígenas", y se localizaba "en el centro o corazón de la tierra" (Coto, 1983: 294). Por lo que podemos concluir que el término Xib'alb'a coexiste con el de otras tradiciones indígenas recién incorporadas, como el caso de la palabra Mitnal, introducida por gente de habla nahua.

Para la región de Chiapas contamos con el trabajo de fray Domingo de Ara, quien se dio a la tarea de escribir un vocabulario de la lengua tseltal en el poblado de Copanabastla (*c.* 1557), y consigna dos entradas para infierno: Tzantzanton y Cahtinbahc[4] (Ara, 1986: 503, 260). De la primera no tenemos datos, pero de la segunda sabemos que aún se conserva en ciertas comunidades tsotsiles y tseltales de Chiapas. Por ejemplo, los tseltales de Cancuc traducen K'atinbak como "hueso

[3] Utilizo el alfabeto k'iche' actual, propuesto por la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala.

[4] La palabra, al parecer, se compone de los términos *catinon*, "calentarse", y *baquet*, "hueso", similar a la palabra moderna de *k'atinbak*, *k'at*, "calentarse", y *bak*, "hueso".

calcinado",[5] y lo ubican en el interior de la tierra, a donde no llega la luz del sol. Es un lugar frío y húmedo, y donde las almas (*ch'ulel*) se iluminan quemando huesos que sustraen de las fosas (Pitarch, 1996: 53). En ch'ol también se usa el término K'ajktyimbak, "donde se queman los huesos" (Moreno Zaragoza, 2013: 161).

En cambio, los tsotsiles de San Pedro Chenalhó consideran que las almas de los muertos van al Winajel y al Katibak. Al Winajel se dirigen las mujeres muertas en parto, los que mueren por la descarga de un rayo y los ahogados. Este lugar está situado en el sol y las almas viajan con él por el cielo y bajo la tierra. En cambio, al Katibak se dirigen todos los muertos, sin excepción alguna. Para llegar a este sitio, tienen que cruzar por un río con la ayuda de un perro negro. Los sufrimientos en este lugar son iguales a los del infierno cristiano. Un informante de Calixta Guiteras señala al respecto que "Si nos hemos quejado de frío, tendremos que atravesar el hielo que nos herirá el cuerpo como cuchillo; si nos hemos lamentado a causa del dolor, nos arrojan al fuego; si por los fuertes aguaceros, nos lanzan en medio de la tormenta" (Guiteras, 1996: 127).

Después de esto, las almas se reúnen con las de sus parientes y, posteriormente, se dirigen hacia el sitio donde está el señor del Katibak. En este lugar predominan los valles y laderas fértiles, donde crecen los más hermosos árboles. Los hombres son fuertes y saludables, las mujeres y los niños están bien vestidos. Ahí predominan los días festivos, pues en él hay abundancia (Guiteras, 1996: 127). En esto coinciden con el inframundo de la época prehispánica.

Por su parte, Alfred M. Tozzer recoge entre los lacandones la idea de que debajo de la tierra se ubica la casa de Kisín,[6] "el dios de la

[5] Este término es un claro ejemplo de la transpolación de una cultura a otra, es decir que se muestra cómo los religiosos del siglo XVI introducen elementos cristianos, como el infierno, en la mentalidad indígena, pues da la impresión de que el padre Ara describe a su informante cómo es el infierno, y el indígena tseltal lo traduce por analogía, y no porque en su cosmovisión exista la idea de un inframundo ardiente. Aunque para el período Clásico sí encontramos la referencia de entidades esqueléticas que queman huesos en el inframundo. Al respecto, señala Moreno Zaragoza: "Si la intrepretación es correcta, los hueso representarían las entidades anímicas de los hombres en el inframundo siendo quemadas tal y como lo hace Kisín entre los lakandones modernos (2013: 136).

[6] Desde el siglo XVI, Domingo de Ara registra en su vocabulario la entrada para el diablo como Quicin, y evidentemente se trata del dios de la muerte. Por cierto,

muerte", del terremoto y del dios del inframundo. A este lugar le llaman Metnal, igual que los yucatecos coloniales, y es un sitio frío e incómodo, ya que Yumtsakob envía la lluvia para refrescar la tierra. A esta parte del cosmos van los suicidas, en particular aquellos que se arrojaron a un cenote. Más adelante, el investigador señala que los espíritus de los que fallecen están en este lugar por poco tiempo, y luego pasan por varios cielos hasta llegar al séptimo, donde vivirán felizmente. En cambio, los que mueren en batalla y las mujeres muertas en el parto se van al mundo superior, sin tener que pisar el Metnal (Tozzer, 1982: 181-182).

Años después, sobre este mismo grupo, Robert Bruce añade que la entrada al mundo subterráneo se hace a través de una cueva que está tapada, tal vez por una roca, y ahí se inicia el camino que nos llevará al reino de Kisín, deidad que no puede salir del inframundo. "Después de tres días se reventó la tierra. Kisín fue con todas sus cosas al Bajo mundo. La tierra se volvió a cerrar. Ya no estaba Kisín se había ido al Bajo Mundo [...] Kisín no tenía camino. Kisín se fue cayendo repentinamente al Bajo mundo" (Bruce, 1974: 168).

Y, como atinadamente señala Mario Humberto Ruz, la visión que actualmente tienen los grupos mayas respecto al inframundo es completamente diferente a la de los mayas antiguos, pues le cambiaron el nombre, lo ubicaron en el centro de la tierra, lo amueblaron con toda clase de instrumentos de tortura y "lo alquilaron luego a otros locatarios" (Ruz, 2003: 632).

---

también registra otra deidad del inframundo: Ik'alajaw (Ara, 1986: 503). Un siglo más tarde, Núñez de la Vega menciona haber encontrado en el pueblo de Oxchuc, Chiapas, el culto a una imagen de color negro llamada Ik'alajaw, similar al reportado por Ara, y lo que más llamó la atención del fraile es que la escultura estaba rodeada por figuras de zopilotes o lechuzas, emblemas indiscutiblemente del inframundo maya (Núñez de la Vega, 1988: 52-53).

Fuente	Redacción	Lengua	Traducción
Fray Bartolomé de las Casas	1552-56	K'iche'? Náhuatl	*Chixibalba,* "el lugar de los muertos" (Casas, 1967: II, 506). *Mictla,* "inframundo" (*Id.*).
Fray Domingo de Ara	*c.* 1557	Tseltal	*Tzantzanton,*"infierno" (Ara, 1986: 503). *Cahtinbahc,* "infierno" (*Ibid.*: 260).
Fray Diego de Landa	1566	Yucateco	*Mitnal,* "Inframundo" (Landa, 1994: 137). *Xibalbaokot*, "baile del diablo" (*Ibid.*: 145).
Bocabulario de Maya Than	*c.* 1570	Yucateco	*Mitnal*, "infierno" (*Bocabulario de Maya Than,* 1993: 429).
Fray Alonso de Molina	1571	Náhuatl	*Mictlán,* "Infierno, o en el infierno, o al infierno" (Molina, 1571: 56).
Diccionario de Motul	1577	Yucateco	*Xibalbá* o *Xabalbá,* "diablo, cosa endiablada o diabólica". *Xibil,* "desaparecer o fantasma" (*Diccionario de Motul*, 1929: 453).
El ritual de los Bacabes	Siglo XVI o XVII	Yucateco	*Metnal,* "Inframundo" (*El ritual de los Bacabes,* 1987: 273-274, 314, 367, 413).
Pedro Sánchez de Aguilar	1613	Yucateco	*Xibilbá,* "el que desaparece o desvanece" (Sánchez de Aguilar, 1892: 96).

Fuente	Redacción	Lengua	Traducción
Thomás de Coto	1647 o 1656	Kakchiquel	*Xibalbay*, “difuntos o las visiones que se les aparecían a los indígenas” (Coto, 1983: 294).
Domingo de Basseta	1690	K’iche’	*Xibalbá,* “Infierno” (Basseta, 2005: 532).
Fray Diego López de Cogolludo	1688	Yucateco	*Xibilbá,* “el que desaparece, ó desvanece” (López de Cogolludo, 1971: I, 250).
Popol Vuh	*c.* 1725 y 1728	K’iche’	*Xibalbá,* “Inframundo” (*Popol Vuh*, 1996: 169).
Códice Pérez	1842	Yucateco	*Ku metnali,* “dios del infierno” (Roys, 1950: 234-235).
Diccionario de San Francisco	1850	Yucateco	*Xibalbá,* lo traduce como diablo (*Diccionario de San Francisco*, 1976: 392).
Pedro Pitarch	1996	Tseltal	*K’atinbak,* “Hueso calcinado” (Pitarch, 1996: 53).
Diccionario Maya Cordemex	2001	Yucateco	*Xibalbá*, “uno de los varios nombres con que es conocido el dios de la muerte” (*Diccionario Maya Cordemex*, 2001: 941). *Metnal*, “Infierno, inframundo” (*Ibid*., 522).

Cuadro 1. Términos en lenguas indígenas para “inframundo”.

CAPÍTULO III
IMÁGENES DEL INFRAMUNDO

Después de haber analizado los topónimos y los términos en lenguas indígenas de cómo se designa al inframundo maya, en este capítulo examinaremos algunas obras plásticas donde aparece representado el mundo inferior, en los períodos Preclásico, Clásico y Posclásico, para tratar de encontrar continuidades, cambios o diferencias en el pensamiento maya.

El cocodrilo primordial: una imagen del inframundo

En el arte maya del período Clásico Tardío, el inframundo se representó como un enorme mascarón, el llamado "monstruo de la tierra" o Witz, la Montaña Sagrada. Sus mandíbulas descarnadas fueron imaginadas como la entrada a la cueva, y todo su interior, con el oscuro mundo de los muertos. Pero esta imagen tiene su antecedente en los llamados "dragones olmecas", identificados por Joralemon (1976) como cocodrilos de rasgos fantásticos; un ejemplo de ello es el Monumento 6 de La Venta (figura 1), un gran sarcófago de piedra arenisca con forma de dragón, que simboliza el plano terrestre, flotando sobre las aguas primordiales de la creación, y sobre sus espaldas observamos que crece cierto tipo de vegetación (Fields y Reents Budet, 2005: 32).

Esta idea se va a extender a las culturas que se desarrollaron en el período Preclásico, como Izapa, sitio que se ubica en la costa del Pacífico, al sur del estado de Chiapas, en la frontera entre México y Guatemala. En la Estela 25 (figura 2), por ejemplo, observamos que el inframundo simbólicamente se representó como la cabeza de un cocodrilo, probablemente porque ese animal vive y se desarrolla en el agua,[1] porque es de hábitos nocturnos, y porque vive en cuevas que excava a las orillas del agua (Arias Ortiz, 2007: 55).

---

[1] En la tradición popular de Camboya, el rey de la tierra y de las aguas es un cocodrilo, además es símbolo de las tinieblas y de la muerte (Chevalier y Gheerbrant, 2007: 313).

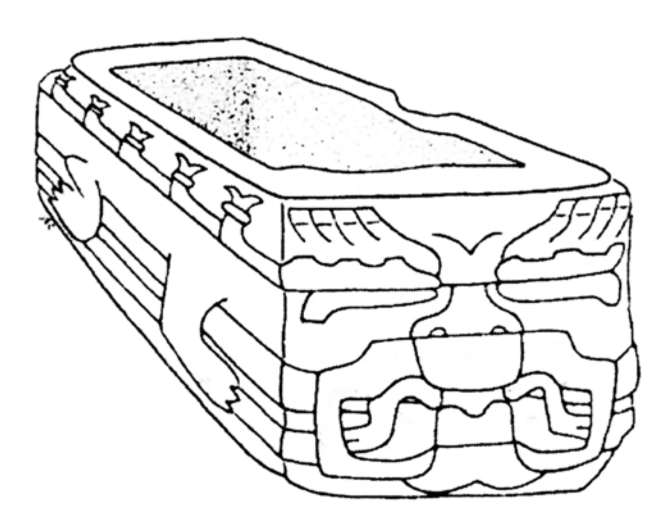


Figura 1. Monumento 6 de La Venta.
(Dibujo de John E. Clark).



Figura 2. Estela 25 de Izapa.
(Clark y Moreno, 2007: fig. 13.24).

En esta imagen, el cocodrilo lleva sobre su nariz un caracol cortado, símbolo de fecundidad y fertilidad, elementos característicos del inframundo mesoamericano. En la estela también advertimos que los habitantes de esta antigua ciudad asociaron la corteza terrestre con la piel escamosa y dura del saurio (figura 3).



Figura 3. Cocodrilo a la orilla del río.
(*Los mayas: voces de piedra,* 2012: 25).

Por otro lado, el cuerpo del cocodrilo se levanta verticalmente y se transforma en un árbol-ceiba sobre el que se posa una pequeña ave, que simboliza el plano celeste.[2] De acuerdo con Mercedes de la Garza:

> Para completar la idea cosmológica del *axis mundi*, en el centro de la estela hay un hombre de pie sobre un rectángulo, tal vez el símbolo de la superficie terrestre, que sostiene un mástil sobre el que se halla posado el pájaro-serpiente.[3] La representación expresa, como los mitos cosmogónicos, que el hombre, en el centro del mundo, es el ser que sostiene su eje, sobre el cual se halla la deidad suprema (1998: 65).

[2] Mercedes de la Garza piensa que esta imagen es una de las representaciones más tempranas del monstruo de la tierra (1984: 202).

[3] Además, observamos que de una vasija surge una cuerda que enlaza el cocodrilo, el mástil y el ave, lo que simbólicamente nos estaría refiriendo que los tres niveles del cosmos están claramente unidos.

En cambio hay otros investigadores que piensan que se trata de la representación de un pasaje del *Popol Vuh,* donde Siete Guacamayo le cercena un brazo a Junajpu (Lowe, 1982: 297; Freidel, Schele y Parker, 1999: 208-211). Por su parte, Oswaldo Chinchilla sugiere que "El brazo o pierna cercenados son equivalentes simbólicos del pene en esta concepción relacionada con las creencias en seres con vagina dentada" (2010: 131-132). Por nuestra parte, coincidimos con la interpretación de De la Garza, en cuanto a que en la estela están trazados los distintos niveles del cosmos, mientras que la segunda propuesta está demasiado alejada en el tiempo, creo que son muchos siglos de distancia para intentar explicar una escena a través de un mito recopilado en la época colonial.

Además, esta concepción del cosmos se ratifica en la Estela 27, pues el inframundo se representa como un cocodrilo con mandíbulas bifurcadas; sobre este animal se colocó el plano terrestre delineado con tres líneas horizontales. En la escena central se repite el símbolo axial del árbol-cocodrilo, similar al de la Estela 25 (figura 4); además, en el tronco sobresale un elemento cuadriforme, lo que refuerza la idea de centro y eje del mundo, y dos personajes interactuando con un felino; sobre uno de ellos vemos lo que parece ser un cartucho jeroglífico. El ámbito celeste se representó como unas fauces estilizadas, y por dos seres dialogando, los cuales, por la posición en la que se encuentran, posiblemente se trate de ancestros deificados o deidades.

Ahora bien, los famosos monumentos 1 y 9 de Chalcatzingo, Morelos (figuras 5 y 6), correspondientes al Preclásico Medio, recrean esta imagen de la tierra mediante un ser fantástico que David Grove reconoce en el Monumento 1 como el rostro del Monstruo de la Tierra, figura similar a la que observamos en el Monumento 9, del que además el investigador piensa que tuvo un uso ritual, pues atravesar la abertura simboliza entrar al mundo sobrenatural, al centro cósmico (Grove, 2007).

No obstante, en las estelas 3 y 4 de Izapa (figuras 7 y 8) encontramos dos tipos de fauces, unas celestes y otras infraterrestres, lo que indica que se trata de dos reptiles que simbolizan los distintos estratos del cosmos. Sobre este punto, De la Garza ya ha demostrado que en el arte maya hay un monstruo celeste y uno terrestre con rasgos similares. "Ambos —dice la investigadora— tienen un carácter reptiliano y



Figura 4. Estela 27 de Izapa.
(Clark y Moreno, 2007: fig. 13.26).

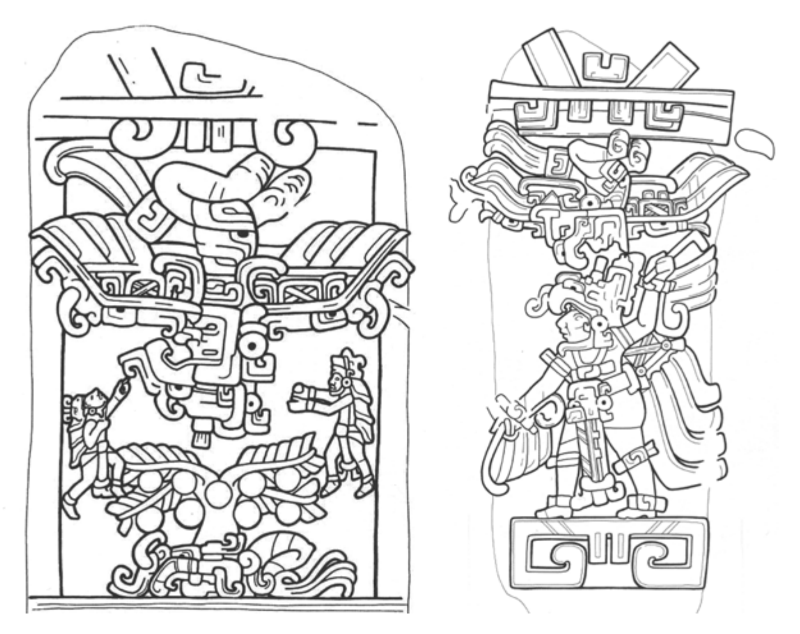
muchos signos en común, pero mientras que hay suficientes elementos para afirmar que el celeste tiene un predominante carácter ofídico, los datos acerca del terrestre parecen confirmar que se trataba de un lagarto o cocodrilo fantástico" (1984: 205).



Figura 5. Monumento 1 de Chalcatzingo.
(Dibujo de John E. Clark).



Figura 6. Monumento 9.
(Fotografía de Pablo Mumary. Reproducción Museo Nacional de Antropología e Historia)



Figuras 7 y 8. Estelas 2 y 4 de Izapa que muestran la diversificación del espacio celeste y terrestre. (Clark y Moreno, 2007: figs. 13.2 y 13.4).

Esto se ratifica en la Estela 2, donde el inframundo es imaginado como un ser narigudo con garras de saurio, su cuerpo se transforma en un árbol de jícaras, sobre el que desciende un personaje alado, que bien puede ser un chamán o un dios celeste,[4] y en la parte superior observamos las fauces estilizadas del monstruo celeste, emblema del cielo. A los lados de dicho personaje hay dos seres humanos recibiendo como ofrenda a un hombre-pájaro. En cambio, en la Estela 4 apreciamos a un ser similar, con grandes alas, parado sobre las fauces estilizadas del cocodrilo terrestre; lleva un enorme tocado de ave y sostiene en una de sus manos un hacha; este instrumento nos permite identificarlo con una deidad temprana de la lluvia. Además, sobre él observamos su contraparte aviar.

[4] De acuerdo con Chevalier y Gheerbrant (2007: 69), las alas traen consigo la noción de ligereza espiritual y la elevación de la tierra al cielo, y el llevar un tocado de plumas es símbolo de elevación chamánica hacia el cielo, especialmente entre los indios de América y la China antigua.

En la estela 5 de esta misma ciudad (figura 9) observamos otro elemento que permite caracterizar al inframundo como las volutas de agua que están dibujadas debajo de una plataforma cuadrangular (quizá la representación del plano terrestre), lo que sugiere que la tierra reposa sobre las aguas primordiales, lugar donde se genera la vida y la vegetación en general. Al centro vemos un enorme árbol-cocodrilo que se yergue como *axis mundi*, sus raíces se internan en el oscuro mundo de los muertos y alrededor de él distinguimos escenas de la vida cotidiana. De izquierda a derecha, y de abajo hacia arriba, observamos tres personajes (posiblemente oficiales religiosos por el tocado en forma de cono que llevan) sentados frente a un bracero, efectuando algún tipo de ritual; en la parte superior izquierda vemos un personaje antropomorfo que lleva unos pescados en la mano y sale de unas grandes fauces, que bien pueden tratarse de la representación temprana del *Witz,* la Montaña Sagrada de los mayas del período Clásico. En la trompa de este ser distinguimos otros peces y, al parecer, unas manos.



Figura 9. Estela 5 de Izapa.
(Clark y Moreno, 2007: fig. 13.7).

Del lado derecho distinguimos a un gobernante en una escena palaciega, está protegido por un parasol que lleva uno de sus súbditos, frente a un brasero, y realiza sus prácticas ascéticas, junto a otro personaje; en la parte superior hay un ser con un enorme tocado, probablemente una deidad, pues junto a él vemos a varios seres llevando a cabo un ritual, y al fondo se distinguen unas enormes fauces, que posiblemente simbolizan la montaña de los mantenimientos. Finalmente, las copas del árbol se entrelazan con las fauces del monstruo celeste, y una pequeña ave se posa en lo alto del arbusto, ambos símbolos del cielo.

Por último, en la Estela 50 de Izapa (figura 10) observamos a un habitante del inframundo, quizás el antecesor de las figuras esqueléticas del período Clásico maya, esculpido como un ser descarnado con las costillas expuestas y una máscara que le cubre el rostro. Lo interesante en esta imagen es que a la altura del ombligo le surge una especie de cordón umbilical, de donde nace un ser alado, indicándonos posiblemente que de esta parte del mundo también surge la vida.

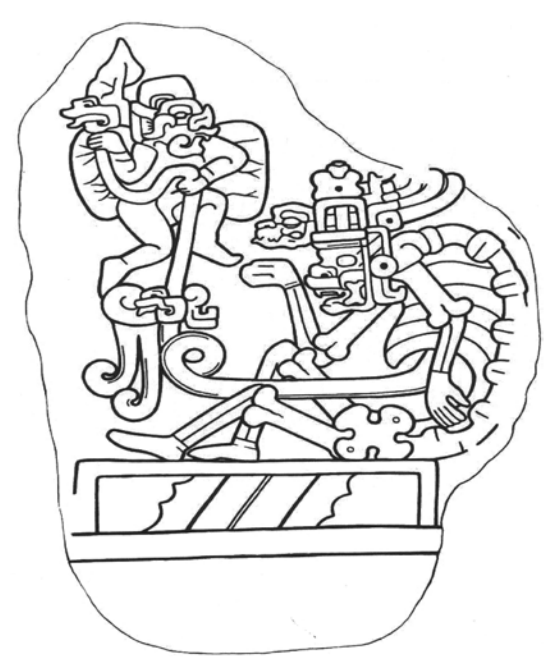


Figura 10. Estela 50.
(Clark y Moreno, 2007: fig. 13.29).

Representaciones iconográficas del inframundo en el período Clásico maya

Las anteriores ideas van a ser retomadas y desarrolladas por los mayas del período Clásico, quienes las plasmaron en su arquitectura, escultura, cerámica, y las conservaron en sus registros históricos. Una muestra son las escenas cosmológicas representadas en las lápidas del Grupo de las Cruces y el Sarcófago del Templo de las Inscripciones de Palenque. Como ejemplo, veamos la Lápida del Templo de la Cruz, cuyo elemento cruciforme central nos recuerda el árbol cósmico que enlaza los tres niveles del universo (figura 11). El cielo, en este caso, fue representado por el ave celeste, una variante del dios supremo Itzamanaaj, con cuerpo de quetzal y rostro de serpiente. El símbolo axial (que Freidel, Schele y Parker (1999: 49-50) piensan que se trata del *Wakah Chan*, la Vía Láctea) se levanta sobre una bandeja sacrificial. Los brazos de la cruz rematan en flores, de dos de ellas surgen cabezas de serpientes con mandíbula de cuentas de jade. Decora la cruz el cuerpo flexible de una serpiente bicéfala[5] que, de acuerdo con la interpretación de los epigrafistas, es la eclíptica. El mascarón inferior con rostro del monstruo cuadripartita, con mandíbulas descarnadas, sobre el que quiero hacer hincapié, simboliza el mundo inferior.

Otro ejemplo lo tenemos en el llamado "Plato Cósmico" o K1609, del período Clásico Tardío (figura 12). El cielo es representado por el cocodrilo celeste, quien lleva en su parte trasera al dios cuadripartita.[6] El simbolismo de este ser es muy complejo, algunos investigadores proponen que es una representación del cielo en su aspecto nocturno y del inframundo (Stuart, 2010: 72), y que personifica la Vía Láctea (que sólo se ve en la noche). De hecho, Velásquez, Galindo e Iwaniszewski (2011: 141) sospechan que se trata de la imagen de la Vía

[5] Al parecer, el cuerpo de la serpiente fue elaborado con perlas de jadeíta y una serie de glifos *yax*, "verde-azul", el color que define el verdor de la naturaleza, lo precioso (Grube, 2000: 288).

[6] Thompson (1975: 258-287) fue quien lo identificó como el dragón bicéfalo; Merle Greene Robertson (1974) detectó que el símbolo que llevaba este ser en la cabeza estaba compuesto por cuatro elementos, y Schele y otros han propuesto que el dragón es un símbolo cósmico en el que se combinan Venus como la cabeza anterior del cocodrilo y el sol como la cabeza posterior (Freidel, Schele y Parker, 1999: 461, nota 91).

Láctea bifurcada, la que se ve en invierno, y que los mayas llamaban Xib'al Bey, "Camino Espantoso", el cual siguen los muertos en su viaje al inframundo.

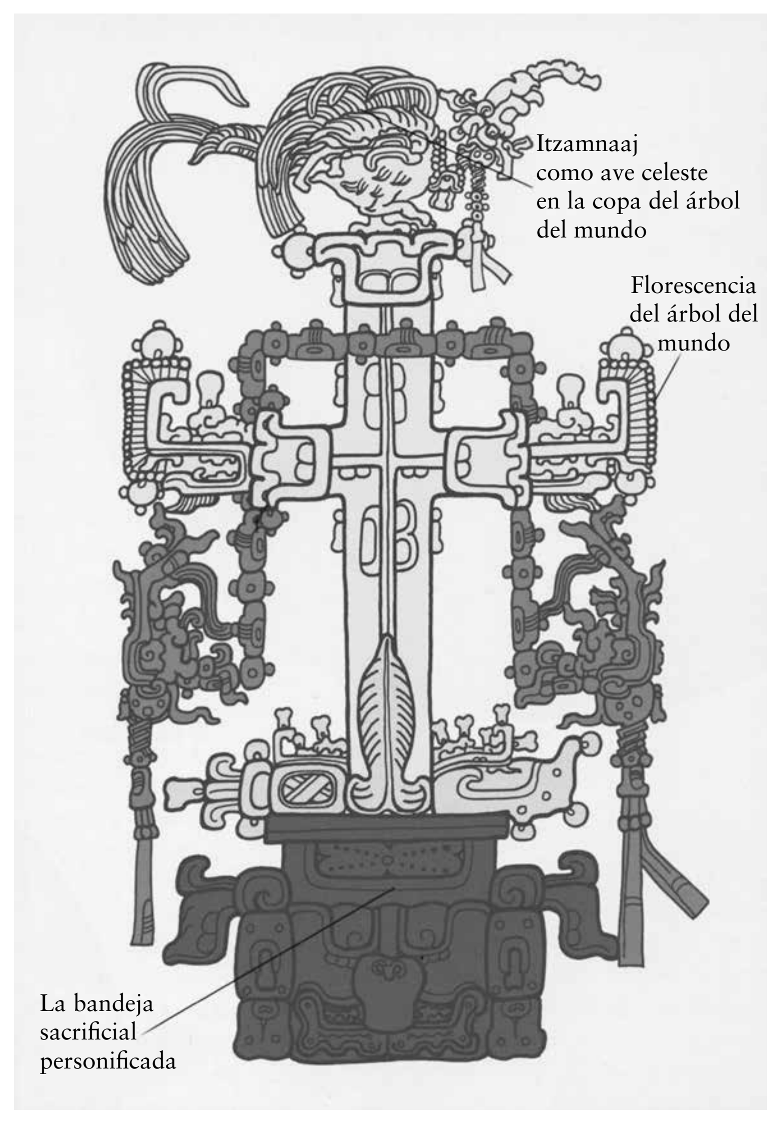


Figura 11. Detalle del Tablero del Templo de la Cruz.
(Grube, 2000: 288).

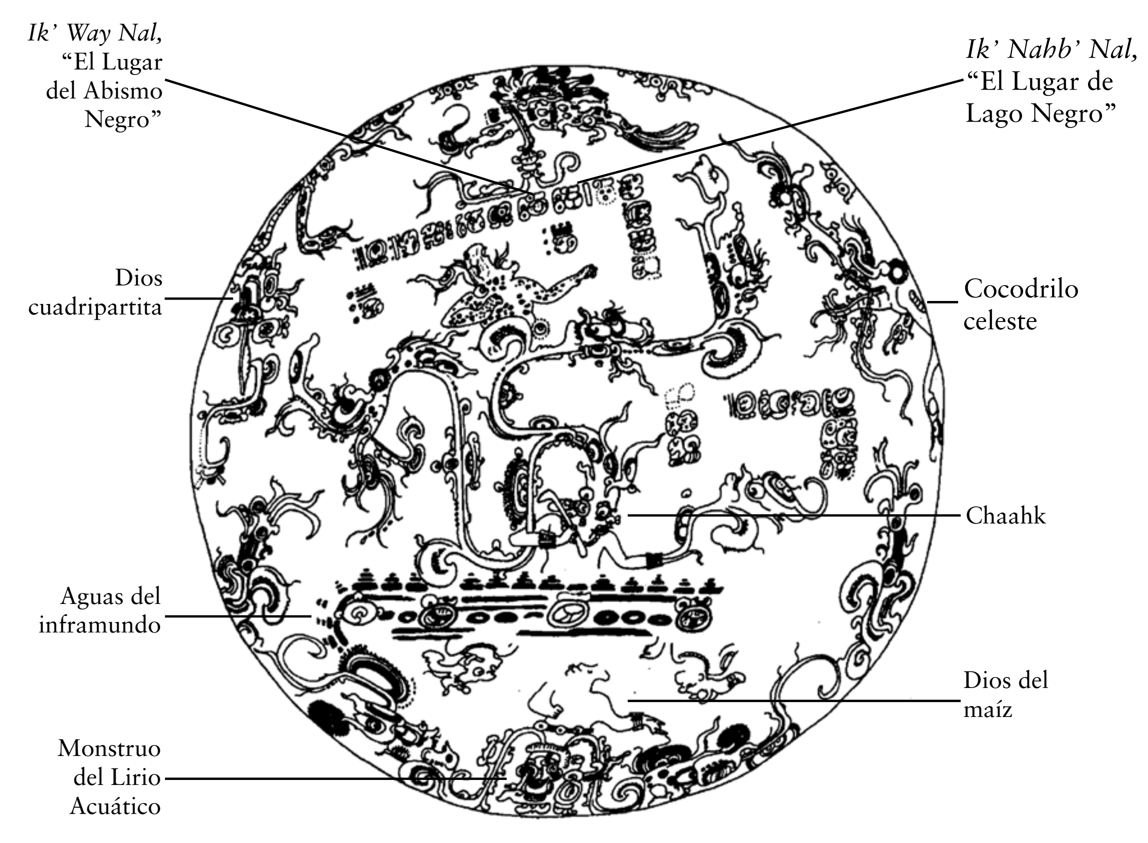


Figura 12. Representación del cosmos maya. Plato Cósmico o K1609. (Dibujo de Karen Bassie; Sheseña, 2008: 3).

Por nuestra parte, creemos que este ser bicéfalo también personifica los opuestos complementarios: cielo-inframundo, día-noche, pues mientras que el cocodrilo celeste que mira hacia arriba simboliza el cielo y el día, el dios cuadripartita que ve hacia la tierra representa la noche y el inframundo. Además, el signo *k'in*, "sol", que lleva en la frente la deidad cuadripartita, indica la lucha diaria que afronta el astro solar al recorrer el inframundo para poder renacer día a día. En medio de la imagen vemos al árbol cósmico personificado por Chaahk, el dios de la lluvia, en actitud bélica, empuñando un hacha cuyo mango, en ocasiones, adopta la encarnación del pie serpentino del dios K'awiil, promotor del rayo, que ayuda a liberar al dios del maíz que se encuentra oculto dentro de una montaña, de una tortuga o del Mons-

truo del Lirio Acuático,[7] como se muestra aquí, dentro de las aguas del inframundo. Además, el texto jeroglífico que acompaña a la imagen describe el nombre que recibía el mundo inferior en el período Clásico como Ik' Way Nal, "Lugar del Abismo Negro", y el lago o mar primordial, que es descrito como Ik' Nahb' Nal, "El Lugar del Lago Negro"[8] (Robicsek y Hales, 1981: Vessel, 120; Freidel *et al.*, 1999; Wagner, 2000; Looper, 2003; Sheseña, 2008).

El trabajo epigráfico también proporciona datos sobre las ideas cosmológicas de los antiguos mayas, baste citar los tableros con inscripciones jeroglíficas encontrados en el interior del Templo XIX de Palenque (figura 13), que hablan de la creación del mundo a través de la decapitación de un gran cocodrilo a manos de G1, en la fecha 1 Etz'nab 6 Yaxk'in. Aparentemente, la inscripción alude a dos cocodrilos; el primero es mencionado como Way Pat Ahin, "Cocodrilo de Cavidad en la Espalda", y el segundo como Tz'ibal Pat Ahin, "Cocodrilo de Espalda Pintada o Decorada", este último conocido como "Monstruo Celeste", quien posiblemente fue el lagarto decapitado. El primer saurio ha sido asociado con algún tipo de cavidad sobre la tierra, o quizás una cueva, y el segundo visto como la representación de la Vía Láctea en un aspecto del cielo nocturno y estrellado[9] (Stuart, 2007, 2010; Velásquez, 2006; Wagner, 2000), donde la sangre derramada por el cocodrilo como producto del degollamiento o decapitación instaura el orden y principio del cosmos.[10] En consecuencia, el líquido vital provoca el levantamiento del algún lago o mar primordial, *nak palaw aj (?)*, o quizás una inundación a causa de un diluvio.[11]

[7] Baudez (2003: 465) dice que es una variante del monstruo terrestre.

[8] Sheseña (2008: 2-3) lee este texto como *Ek' Naa[h]b' Nal,* "El Lugar del Lago Negro" o "El Lugar del Abismo", indicando que en este plato se buscaba expresar que ese lago "negro" se localizaba en las profundidades de un pozo o de una cueva.

[9] Aunque cabe la posibilidad de que se trate del mismo cocodrilo con dos epítetos (Martha Ilia Nájera, comunicación personal, 2013).

[10] En casi todas las cosmogonías del mundo se habla de un dragón primordial, hermafrodita, que vive en la aguas oscuras del inframundo, y que copula o es desmembrado por otro ser divino, de donde nace el cosmos y la naturaleza en su totalidad (Arellano, 1995: 15-16).

[11] De acuerdo con Luis Lopés (2004: 4), el verbo *nak* es una cognada del yucateco *nakal*, "levantar", y propone que el llamado "glifo de banda de agua" puede tener un valor para *palaw*, "lago", "océano". El que levanta (o inunda con) el lago o mar.

Más adelante, el texto menciona un ritual donde fue encendido el fuego: *joch' k'ahk' aj*, "taladrar/encender", "persona que hace taladrar/encender el fuego", indicando que por medio de la consumación de un ritual ígneo se construye o se forma "algo" (T. XIX, lado sur: E2-H1). Sin embargo, el texto no explica claramente lo que se lleva a cabo, pues no sabemos si se crea o es formado el universo por obra de GI.[12] Este acontecimiento es registrado durante el ritual de entronización de K'inich Ahkal Mo' Nahb', gobernante maya de Palenque, quien aparece representado como una manifestación de GI.

Este pasaje es muy similar al descrito en la "Relación de Mérida", donde se habla de la creación del cosmos a través de un diluvio, personificado por un cocodrilo o lagarto, y la destrucción del mundo por fuego:

> Tuvieron noticia de la creación del mundo y un creador de cielo y tierra, y decían, que éste que los creó, no podía ningún hombre pintarle como era. También tuvieron noticia de la caída de Lucifer y del Diluvio, y que el mundo se había de acabar por fuego, y en significación de esto hacían una ceremonia y pintaban un lagarto que significaba el Diluvio y la tierra, y sobre este lagarto hacían un gran montón de leña y poníanle fuego y, después de hecho brasas, allanábanlo y pasaba el principal sacerdote descalzo por encima de las brasas sin quemarse, y después iban pasando todos los que querían, entendiendo por esto que el fuego los había de acabar a todos (*Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán,* t. I, 72).

Es notable el enorme paralelismo que existe entre un mito de la creación escrito en el período Clásico Tardío y uno yucateco elaborado en el siglo XVI, lo que nos habla de procesos de larga duración, donde los mitos sobreviven a lo largo del tiempo o, como señala Fernand Braudel, son rasgos permanentes, movimientos casi imperceptibles en la historia (1992: 27). Por tanto, estamos frente a un mito cosmogónico que comienza a gestarse en el período Preclásico en Izapa, es retomado y reelaborado en el Clásico Tardío por los mayas de Palenque, y readaptado en el Posclásico y la Colonia por los mayas peninsulares.

[12] Castellón Huerta (1987: 145) considera que entre los aztecas el acto de frotamiento de bastones para obtener fuego era sinónimo de acoplamiento sexual donde el mundo reanuda su marcha.

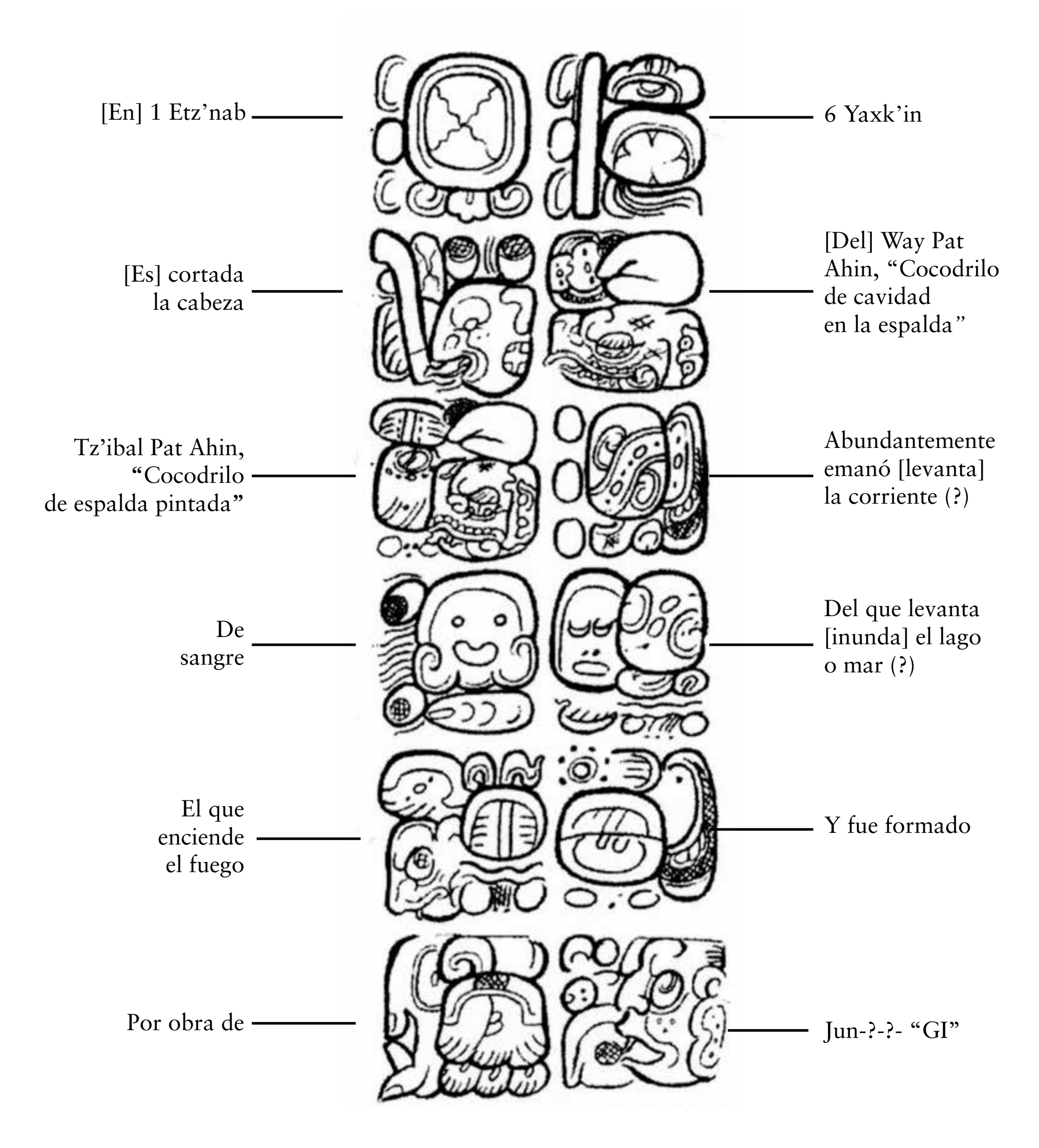


Figura 13. Pasaje E2-H1 del Tablero Sur del T. XIX que narra el evento de la decapitación de los cocodrilos cósmicos necesarios para la renovación del universo. (Dibujo de David Stuart, 2005, con adaptación de Erik Velásquez, 2006).

Ahora bien, con este modelo de interpretación en mente podemos dilucidar que la imagen del Altar T de Copán (figura 14) corresponde a la celebración de un mito de la creación, realizado por un grupo de sacerdotes mayas de esta antigua ciudad. Dichos sacerdotes aparecen ricamente ataviados, sentados a la manera oriental alrededor de un saurio que tiene manos humanas, y llevan una ofrenda en las manos. Cuatro de ellos están distribuidos en cada una de las patas del cocodrilo y dos más en las manos. El animal parece nadar en las aguas primordiales, y su piel simula la corteza terrestre, donde se lleva a cabo el rito.

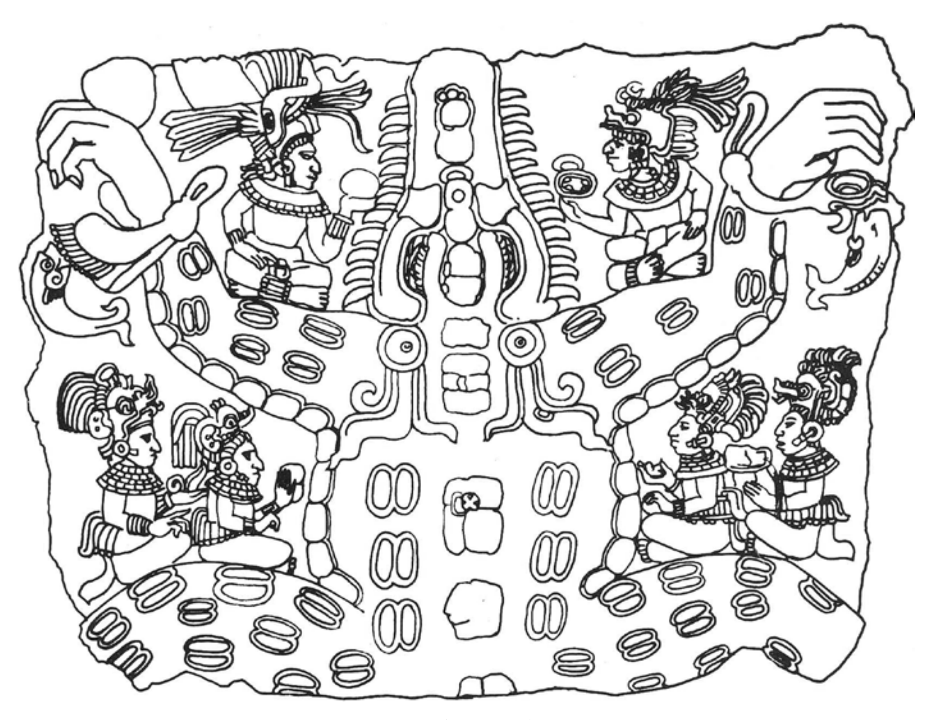


Figura 14. Altar T de Copán.
(Robicsek, 1972: 132).

Por cierto, esta idea va a ser retomada por varios grupos mesoamericanos, particularmente los mixtecos y nahuas, quienes pensaban que la tierra nace de un reptil que vive en el mar primordial. En el *Códice Borgia*, página 21, por ejemplo, el cocodrilo se representó como sím-

bolo de la tierra. Los nahuas, por su parte, lo denominan Cipactli, y lo relacionan con el primer día del calendario de doscientos sesenta días. En algunos relatos se dice que Cipactli o Tlaltecuhtli caminaba sobre el agua primordial, y dos de los hijos de los creadores deciden desmembrarlo, para así crear el cielo y la tierra. Y, a través de esta acción, los dioses forman con su cabello y piel las plantas; con sus ojos, los pozos y fuentes; con su boca, cavernas de donde surgen los ríos subterráneos, y con la nariz, valles y montañas (*Histoire du Mechique*, 2002: 151, 153). Esta imagen también la encontramos entre los mayas coloniales, pues Thompson identifica este animal, en los *Libros de Chilam Balam* y en el *Ritual de los Bacabes,* con Itzam Cab Ain, "Iguana Cocodrilo de Tierra", y con Chac Mumul Ain, "Gran Cocodrilo Lodoso" (Thompson, 1975: 270, 268-275).

Resumiendo, puedo decir que el cocodrilo simboliza los tres niveles del cosmos; su cuerpo sirve como puente de comunicación entre los dioses y los hombres, y encarna en sí mismo la vida y la muerte, pues de sus fauces abiertas pueden brotar hombres y plantas, símbolos de la vida y de mantenimiento, o bien, por el contrario, como alegoría de las entradas a las cuevas, esas fauces abiertas conducen inevitablemente a las regiones oscuras de los muertos.

De tal manera, los mayas del período Clásico van a sintetizar en este ser la totalidad del cosmos, pues mientras que uno de sus rostros, el llamado monstruo cuadripartita, personifica el inframundo, el monstruo celestre es la representación del cielo, ya que sus ojos fueron decorados con bandas celestes, símbolo del cielo. Además, de sus fauces suele emerger la deidad solar, lo que refuerza esta idea. En nuestra opinión, una variante del cocodrilo terrestre sería el Witz, la Montaña Sagrada, porque simbolizan tanto el plano terrestre como las montañas, y sus mandíbulas funcionan como los accesos al inframundo, las cuevas.

CAPÍTULO IV
LOS UMBRALES DEL INFRAMUNDO MAYA: CUEVAS, CENOTES, LAGOS, VOLCANES Y HORMIGUEROS

Antes de adentrarnos en el oscuro mundo de los muertos es necesario conocer sus distintas entradas, que para los mayas son las cuevas, los cenotes, los hormigueros, las bocas de los volcanes y el interior de los lagos; eso por lo que toca a los espacios naturales, porque también sabemos que los antiguos mayas realizaron diversos rituales con la finalidad de abrir los portales del más allá y establecer contacto con sus dioses, de ahí que construyeran entradas en sus propios edificios.

Las cuevas

Desde el principio de los tiempos, las cuevas han sido consideradas como espacios sagrados por excelencia; para el hombre primitivo, los abrigos rocosos fueron su primera morada, pero dada su poca ventilación y oscuridad, el hombre decidió reproducir su habitación en espacios más abiertos e iluminados.[1] En contraste, los sacerdotes eligieron las cavernas por su lobreguez y difícil acceso, características necesarias para lograr una comunicación con lo sagrado (Baudez, 2004: 64).

Los mayas, tanto los antiguos como los de hoy en día, consideran a los cerros como lugares sagrados; en particular aquellos en cuyo interior existían cuevas y nacimientos de agua. De acuerdo con J. Eric Thompson, la adoración en las cuevas fue un aspecto muy importante en la religión mesoamericana, y "fue un tercer foco de la vida religiosa maya" (1975: 230); el sabio mayista también nos dice que muchas de ellas fueron utilizadas como depósitos de cadáveres, dato que la arqueología ha podido comprobar. Thomas A. Lee (1985: 31) señala que en el período Preclásico algunas cuevas de Chiapas fun-

[1] Fátima Tec Pool (2011: 44) ha reportado el hallazgo de metates, cerámica y otros artefactos en cuevas de Campeche y Yucatán que demuestran que fueron usadas en distintas épocas como unidades habitacionales.

cionaban como depósitos de restos humanos. De igual modo, James E. Brady (2000: 300) ha reportado restos óseos en el interior de las cuevas de Dos Pilas, Guatemala, para el período Clásico, y Fátima Tec Pool (2011: 51) ha registrado evidencias de restos óseos en X'batún, Xcan, Madre Cristalina y la Estrella. Pero también sabemos que son recintos apropiados para las prácticas rituales, lo que nos habla de la importancia que tienen las cuevas en la cosmovisión indígena.

En este sentido, simbólicamente, las aberturas de las cuevas fueron consideradas como los umbrales del inframundo, y su interior fue imaginado como el lugar de los orígenes, el útero terrestre y la mansión de los muertos.[2]

El ejemplo más claro como lugar de los orígenes lo tenemos entre los antiguos nahuas, con su idea de Chicomóztoc, "Lugar de las siete cuevas", el sitio legendario, situado al norte, del que decían provenir los tolteca-chichimecas (figura 1).

Sobre este lugar, fray Diego Durán señala: "Salieron, pues, siete tribus de gentes de aquellas siete cuevas donde habitaban, para venir á buscar esta tierra, á las cuales llamaban Chicomoste, de donde vienen á fingir que sus padres nacieron de unas cuevas" (1995: t. I, 60).[3] Esta idea aparece plasmada en la lámina 3 (figura 2) de la obra de Durán, *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, en donde vemos salir de las fauces del monstruo de la tierra a las siete tribus originales (*Id*.).

Una idea similar la encontramos en la *Histoire du Mechique*, donde se menciona que el primer hombre "fue creado en una cueva de Tamoanchan, en la provincia de Cuauhnáhuac, que los españoles llaman Cuernavaca, en el marquesado del Marqués del Valle" (2002: 149).

[2] De acuerdo con Chevalier y Gheerbrant (1991: 263-267), la caverna es el arquetipo de la matriz materna, el lugar de los orígenes, de renacimiento y de iniciación. En cambio, para Biedermann, las cuevas son puertas de entrada al mundo subterráneo, y también son consideradas como los santuarios más antiguos, el espacio idóneo para entrar en contacto con las fuerzas y poderes del interior de la tierra que más tarde emergen a la superficie terrestre (1993: 141-144).

[3] Además, Alfredo López Austin encuentra que en los conjuros mágicos de los grupos nahuas, el cuerpo humano se equipara con el término secreto *chicomóztoc*. "El llamar al cuerpo con el nombre del mítico origen de los pueblos nahuas obedece a que la imagen de esta montaña madre, 'El lugar de las siete cuevas', era comparada con el cuerpo y con sus siete oquedades: dos cuencas oculares, dos fosas nasales, la boca, el ano y el ombligo" (López Austin, 2004: tomo I, 173).

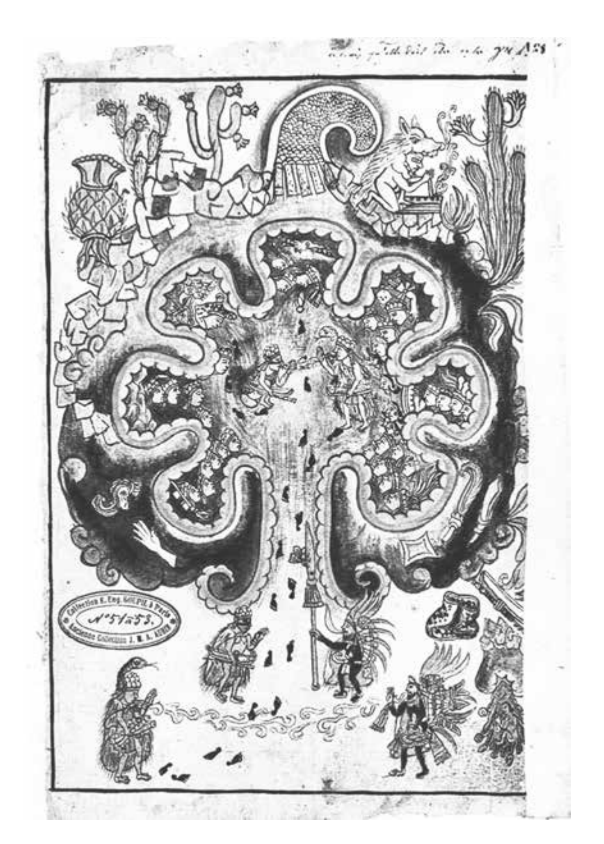


Figura 1. Chicomóztoc, "Lugar de las siete cuevas".
(Historia Tolteca-Chichimeca, f. 16r).



Figura 2. Salida de Chicomóztoc.
(Fray Diego Durán, 1995, t. I, lámina 3.

Para Silvia Limón, "Chicomóztoc es un espacio mítico de origen, y por ello pueden existir varios lugares con ese nombre" (2009: 102). Además, dice la investigadora que este sitio tiene su equivalencia, en la cultura maya, con el Vucub Zivan, "Siete barrancas". Y que el *Popol Vuh* habla de Tulan-Zuiva, "Cueva de Tulan" y Vucub-Pec, "Siete Cuevas", en la relación con la creación de los pueblos (*Ibid*.: 105).

Ahora bien, para la mayoría de los pueblos mesoamericanos, las montañas guardaban en su interior todo género de riquezas. Su vientre fue visto como una gran olla donde las aguas, los vientos, los espíritus (o "corazones") de las plantas esperaban su liberación periódica a través de las cuevas. De alguna manera era una especie de paraíso acuático, oscuro y fecundo, como el vientre de una mujer. Los nahuas llamaban a este lugar Tlalocan, y los mayas lo nombraban Witz, "Montaña sagrada", que era la fuente de los ríos, manantiales y aguas del mar, y liberaba sus flujos por conductos subterráneos o como corrientes de viento y de nubes. Por su ubicación subterránea, era también un lugar de muerte, y a él iban las almas de quienes morían en los dominios del agua (López-Austin, 1998: 6-13). Sobre este sector del cosmos, dicen los informantes de Sahagún, refiriéndose a los nahuas:

> Y en el Tlalocan hay mucho bienestar, hay mucha riqueza. Nunca se sufre, nunca faltan el elote, la calabaza, la flor de calabaza, el huauzontle, el chilchote, el jitomate, el ejote, la cempoalxóchitl. Y allá van los que han sido golpeados por el rayo, los ahogados, los que murieron en el agua, y ellos, los leprosos, el buboso, el tumoroso, el jiotoso, y el que tiene podre, el paralítico. Y [los dioses de la lluvia] se llevan [allá] al lleno de hinchazones, al que muere hidrópico [...] Y dicen que en el Tlalocan siempre están verdes las plantas, siempre están brotando las plantas, siempre es temporada de lluvias, permanecen allí la temporada de lluvias (*Códice Florentino,* libro II, cap. II, apéndice).

Acorde con estas ideas, los mayas buscaban reproducir este paisaje sagrado en sus edificios: las pirámides fueron vistas como montañas sagradas, y el acceso a sus templos eran las cuevas (Vogt, 1964)[4] (figura 3).

La importancia de las cuevas se refleja en el hecho de que muchas ciudades antiguas fueron construidas cerca de ellas, pues se pensaba

[4] Por su parte, David Stuart ha propuesto que la imagen del Witz del período Clásico es una representación animada de la montaña sagrada (1977).

que por su interior se entraba a la residencia de los señores de la tierra y los dioses del inframundo.[5] De acuerdo con Doris Heyden (1998: 18-27), la energía vital y sagrada de los elementos de la naturaleza, y en particular de las montañas, fluye del interior de la tierra y se deposita en las cuevas, donde siempre se guardan el viento y el agua.



Figura 3. Edificio XX de Chicanná, Campeche.
(Fotografía del autor).

Además, la investigadora señala que las cuevas "Con frecuencia representan el centro del universo, y a veces la gente construye en ellas sus habitaciones o un pueblo, con el fin de incorporar lo sagrado en su arquitectura y su cosmovisión" (*Ibid.*: 21), dato que la arqueología en el área maya ha podido comprobar, pues, de acuerdo con las investigaciones de Drawn y U. Lohoff-Erlenbach, en Yucatán tenemos sitios como Dzibilchaltún, Chichén Itzá y Mayapán; en Quintana Roo, Naranjal, Tancah y Tulum; en Belice, Caracol y Pusilhá; en Guate-

[5] Sobre este punto, Juan Luis Bonor menciona que "el elevado porcentaje de zonas arqueológicas de superficie en estrecha relación con las cavernas cercanas, nos están señalando que la planificación de las ciudades y la ubicación de las mismas, se hacía con una dependencia casi absoluta de la existencia o no de cavidades naturales" (Bonor, 1995: t. I, 59).

mala, El Perú, Naranjo, Piedras Negras, Dos Pilas, Utatlán y Mixco Viejo, y en Honduras, Copán, donde la ciudad fue construida sobre una cueva (Drawn y U. Lohoff-Erlenbach citados por Awe, Griffith y Gibas, 2005: 225). Esta práctica de construir edificios sobre cuevas es una tradición panmesoamericana, pues hoy sabemos que la Pirámide del Sol fue erigida sobre una cueva artificial.[6] Incluso recientemente los investigadores del INAH descubrieron que los teotihuacanos buscaron recrear el inframundo en un túnel que corre bajo la Pirámide de la Serpiente Emplumada, pues las paredes fueron decoradas con materiales metálicos para aparentar las estrellas (http://www.cronica.com.mx/notas/2013/800399.html). Además, Tezozómoc refiere que el Templo Mayor fue edificado sobre dos cuevas (Baudez, 2004: 68).

Para el caso maya, veamos el sitio de Dos Pilas, Guatemala, donde tres grupos arquitectónicos de esa ciudad están relacionados con grandes cuevas; incluso en una de ellas hay un lago subterráneo (al parecer la mayor reserva de agua que hay en toda la región). La pirámide más importante del sitio es la de El Duende, construida en la parte más alta de la zona. Las inscripciones revelan que el conjunto recibió el nombre de *k'inalha'* ("agua solar" o "agua caliente"). Y en su interior los arqueólogos encontraron abundantes utensilios y restos humanos, lo que demuestra que en las cuevas se efectuaron importantes ceremonias rituales (figura 4).

Al oeste del templo de El Duende se localiza un complejo arquitectónico llamado "Palacio de los murciélagos", y justo debajo de él se encuentra la entrada a la cueva. Durante la época de lluvias, el agua emerge con tal fuerza del interior de la cueva que el ruido que produce puede escucharse hasta la Gran Plaza, que se localiza a medio kilómetro (figura 5). Este fenómeno seguramente fue apreciado por los mayas, pues anunciaba el inicio de la estación de lluvias, y también del ciclo agrícola (Brady, 2000: 297-307).

De acuerdo con James E. Brady, la conexión del palacio con la impresionante corriente subterránea es la prueba del dominio que el soberano

[6] De acuerdo con Leonardo López Luján esta entrada tiene la forma de una flor de cuatro pétalos, similar al signo *ol* de los mayas para portal ("Ritos teotihuacanos de reconstrucción del universo. Las ofrendas dedicatorias de la Pirámide de la Luna", conferencia, 18 de enero de 2013).



Figura 4. Cueva de la Sangre. Dos Pilas, Petén, Guatemala.
(Grube, 2000: 301).



Figura 5. Cueva de los murciélagos.
(Fotografía cortesía de James E. Brady).

ejerce sobre el agua, la lluvia y la fertilidad. Esta idea la sustenta con el grabado de "El Rey" de Chalcatzingo, Morelos, en el que aparece un personaje sentado dentro de las fauces de una cueva (figura 5 del capítulo III); de su interior surge una especie de volutas que simbolizan el viento, con las cuales se crean las nubes cargadas de lluvia (*Ibid.*: 301). Esta idea es muy similar a la que recogen López Austin y López Luján en una cueva de Morelos, a la que acuden un grupo de peregrinos en el mes de mayo para conocer el presagio de la temporada de lluvias que se avecina. Además, en su interior se cree que habita un personaje sobrenatural que distribuye las lluvias. Dicen los investigadores:

> El mensaje divino se descifra en tres pozas internas. Corresponden éstas a los campos de cultivo de los tres pueblos participantes en la ceremonia: Xoxocotla, Atlacholoayan y Alpuyeca. La cantidad y calidad del agua de las pozas (nivel, limpieza y presencia de espuma) indican a los consagrados cómo serán las precipitaciones de la temporada que se inicia. Con este mensaje, extraen el agua que los fieles depositan en muy diversos recipientes, principalmente en botellas de plástico, para llevarla a sus hogares. En caso de sequía, las botellas se enterrarán en el centro de las milpas con el propósito de impedir que las plantas se agosten (López Austin y López Luján, 2009: 15).

Ahora bien, independientemente de que las cuevas funcionaran como depósito de restos humanos, es un sitio propicio para realizar diversas actividades rituales, según lo demuestra el hallazgo de altares, santuarios y escalinatas, así como ofrendas y restos óseos en el interior. En particular, llama la atención el altar construido en una de las cámaras de Naj Tunich, Guatemala, frente a una enorme estalagmita de aproximadamente 1.82 m de altura (Baudez, 2004: 65). La pregunta que surge al respecto es ¿qué significado tenían las estalactitas[7] y estalagmitas[8] para los antiguos mayas? Probablemente pensaban que a través de ellas se podía establecer un puente de comunicación entre el plano terrestre y el inframundo. Además, es posible que el agua que escurría a través de ellas fuera considerada como sagrada, y vista

[7] Acumulación calcárea de forma cónica irregular, con la punta hacia abajo. Suele encontrarse pendiendo en el techo de las cuevas, y a través de ella se filtra lentamente agua con carbonato de cal en solución.

[8] Estalactita invertida, surge del suelo con la punta hacia arriba.

como fuente inagotable de sabiduría y purificación. Esta idea parece confirmarla Thompson, quien dice que los nativos cercanos a la cueva de Balankanché, Yucatán (figura 6), en el siglo xx, consideraban la columna de estalagmita como el tronco de una ceiba; es decir, como el árbol centro del mundo (Thompson, 1975: 230-231).



Figura 6. Cueva de Balankanché.
(Fotografía cortesía de James E. Brady).

Acorde con esta idea, podemos pensar que las pirámides construidas junto o debajo de cuevas fungían como centro del universo, y les permitían a los mayas establecer una comunicación con los distintos planos del cosmos.

Thompson agrega, además, que el agua "virgen" y las estalagmitas fueron utilizadas como ofrenda para los dioses (*Id.*).[9] Datos actuales complementan esta información, pues los campesinos del municipio de

[9] Este carácter sagrado también está presente en otros pueblos, como los taoístas, quienes creían que las concreciones calcáreas servían para preparar drogas que permitían alcanzar la inmortalidad (*Id.*).

Ticul, Yucatán, acuden a estos lugares para obtener el *sujuy ja'* ("agua virgen"), que sirve para preparar el *saka'*, bebida de maíz usada en los rituales agrícolas, como es el caso de *ch'aa cháak*, ceremonia de petición de lluvias (Evia Cervantes, 2008).[10]

Otro elemento que llama la atención es que los mayas actuales aún adoran las estalagmitas, pues en el interior de la Gruta del Jaguar, también en el municipio de Ticul, se encontró un fragmento de estalagmita en una vasija como ofrenda (*Id.*), muy similar a la reportada por John M. Longyear (1952: 43) en la tumba 6 de Copán, o como la que menciona Bonor (1995: 59) en Yaxchilán. Además, es posible que algunas de ellas fueran consideradas como oráculos.[11]

De acuerdo con el *Diccionario maya Cordemex* (2001: 123), se dice que las *ch'ak xix* ("estalactitas") son vistas como racimos de agua que penden de lo alto de las grutas o cavernas, y que con el paso del tiempo se van destilando y cuajando,[12] dato que vale la pena considerar cuando se analizan las representaciones de los seres relacionados con el inframundo, porque es posible que estos racimos de agua sean los que aparecen dibujados en el mascarón del monstruo de la tierra o Witz, reforzando mi idea de que en el interior de la montaña sagrada se creía en la existencia de corrientes de agua. En este sentido, propongo que los racimos de uva o glifo *cauac* son una esquematización simbólica de las estalactitas y las corrientes subterráneas que hay en el interior de las cuevas. (Esta idea la vamos a retomar en el siguiente capítulo, donde analizaremos la iconografía de los mascarones del monstruo de la tierra).

Ahora bien, hasta aquí estaríamos en el umbral del inframundo, que es similar al descenso que un mortal puede realizar al interior de una cueva, y que muy frecuentemente termina en un cuerpo de agua.

[10] Por otro lado, en el Extremo Oriente, el agua de las estalactitas tiene un don especial: "El soberano debía subir para mamar del Cielo (las estalactitas de la bóveda): así daba prueba de su filiación celeste y de su identificación con la Vía" (*Ibid.*: 265).

[11] Como la piedra negra de Cibeles que era utilizada como instrumento de un oráculo (Chevalier y Gheerbrant, 1991: 828).

[12] Las estalactitas también tienen la siguiente entrada en el diccionario: *xix*, "agua que se destila en pozo o cueva", y *yach kak,* "racimos que cuelgan de lo alto de las grutas que se van destilando o cuajando" (*Diccionario maya Cordemex,* 2001: 946, 961).

Esta primera etapa es igual a la que efectúan los gemelos míticos en el *Popol Vuh* (1996: 53-54), antes de llegar al gran río del inframundo. La segunda parte del trayecto es la más extenuante y peligrosa, ya que se requiere de una preparación especial, porque el viaje es similar al que realizan los muertos, los iniciados, los héroes culturales, los especialistas religiosos y los gobernantes; además, se llevan a cabo complejos rituales, donde hay una muerte simbólica, tal como les acontece a Junajpú e Xb'alanke al contender contra los señores del Xib'alb'a.

Por otro lado, tenemos el dato etnográfico de que en 1959 Romualdo Hoil, *h'men* de la población de Xcalacop, cercana a Chichén Itzá, llevó a cabo una ceremonia de desagravio dentro la cueva de Balankanché. Según los testigos, el ritual duró cerca de 20 horas y el sacerdote en todo momento consumía balché, hasta llegar a un "estado hipnótico" (Andrews, 1970; Roberts, 2004). De esta manera, Hoil se desprendió de la materia dura para transitar con seguridad a través del anecúmeno (López Austin, 1998). Este dato revela que dichas actividades debían efectuarse en un momento y espacio determinados, para lograr el desprendimiento de la materia ligera, y poder comunicarse con las divinidades de una manera efectiva y segura; de lo contrario, el ritual se puede anular o hacer peligrar la vida del oficiante (*Id.*).

Rituales en cuevas

A partir de estos datos veremos a continuación algunos de los ritos que se efectuaban en el interior de las cuevas en la época prehispánica, basándonos en los dibujos encontrados en Naj Tunich, Guatemala. En su interior, los arqueólogos encontraron restos humanos, cerámica policroma y altares; cabe señalar que se hicieron diversos análisis de las vasijas y se determinó que en ellas se quemó copal. Estos indicios apoyan la idea de que en el interior de las cuevas se llevaban a cabo importantes ceremonias religiosas, cuya finalidad era entrar en contacto con los dioses de ese espacio cósmico. Sobre este punto, Heyden (1976: 17-26) señala que en las cuevas tienen lugar numerosos ritos de paso, como los de nacimiento, no sólo de los individuos sino también del sol y de la luna, de los dioses, y de algunos grupos étnicos; es también el sitio donde se llevan a cabo ceremonias de incorporación a la

comunidad, de embarazo, de curación, de investidura de dignatarios y hombres religiosos, y ritos mortuorios.

Estas ideas se fortalecen con los dibujos encontrados en el interior de esta cueva, pues en ellos se aprecian diversos rituales. Por ejemplo, en uno vemos a un miembro de la elite bebiendo una sustancia frente a un enano (ser asociado con las cortes mayas; en los mitos actuales, los enanos son vistos como seres de otras épocas y se les atribuye la construcción de las ruinas, las cuales edificaron en la oscuridad antes de que hubiera sol, pues al emerger éste, se volvieron piedras) y, en medio de ambos, hay una inscripción que señala que el personaje es de la provincia de Ixtuz (sitio localizado a 40 km al noroeste de Naj Tunich), y que visitó la cueva en calidad de peregrino (figura 7).



Figura 7. Enano participando en un ritual, junto a un gobernante. Naj Tunich, Guatemala. (Stone, 1995: plate 10).

La imagen y el texto sugieren que se trata de algún gobernante realizando sus prácticas ascéticas, o bien efectuando un rito de paso para poder acceder al trono, que tiene como condición penetrar al inframundo.

En otro de los dibujos aparece un anciano frente a un caracol, tal vez se trate de la representación de un sacerdote de gran prestigio, al

que acudían los gobernantes de otras regiones para pedir por la prosperidad de su pueblo (figura 8). También es posible que se trate de una cueva que contenía un oráculo, al igual que la cueva que se encontró debajo de la Pirámide del Sol, en Teotihuacan, pues, de acuerdo con Heyden, el *Códice Xólotl* habla del carácter oracular de la cueva; dice al respecto la investigadora:

> Los soberanos mexicas, en tiempos tardíos, iban a Teotihuacan para ser investidos. Sus cuerpos eran embijados con el betún divino, que los convertía en deidades, por lo que el oráculo debe haber tenido una función importante para designar fechas, actividades y tipos de ceremonias religiosas (Heyden, 1998: 26).

Además, la investigadora agrega que este hecho atrajo una gran cantidad de peregrinos a la cueva-santuario; su presencia aumentó la fe en este culto, a la vez que dio fuerza a la economía del lugar. Esta idea la sustenta con el hallazgo, en el interior de la cámara, de unos discos de pizarra que al parecer funcionaban como espejos y servían para adivinar (*Id.*).[13]

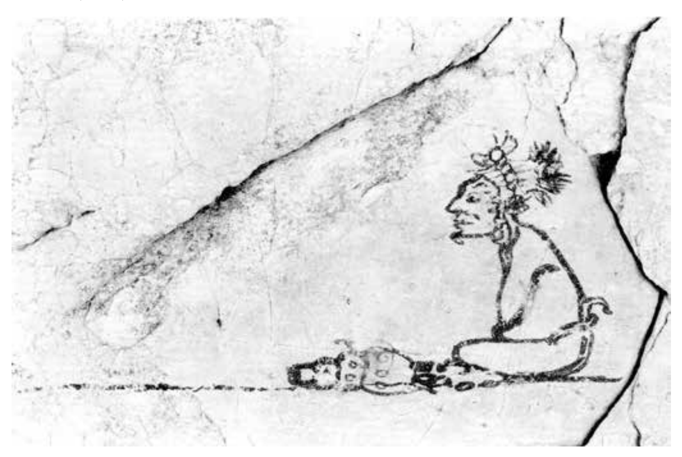


Figura 8. Anciano sentado frente a un caracol.
Naj Tunich, Guatemala (Stone, 1995: 198).

[13] En otras religiones, el espejo tiene un simbolismo mágico, "ya que es capaz de proyectar imágenes que ocurrieron en el pasado o que ocurrirán en el futuro, o simplemente ver en el presente lo que está sucediendo a mucha distancia" (Ferrer, 2000).

La cueva de Naj Tunich parece tener la misma función, porque en una inscripción que se localizó en el interior se menciona que fue realizado un rito en el que intervienen Tum Yool K'inich de Caracol, un gobernante de Ixtutz y posiblemente un soberano de Calakmul (Brady, 2000: 306). Por su parte, Guillermo Bernal (2008: 40) propone, con base en la lectura epigráfica, que el ritual estuvo relacionado con una "carga de fuego", y que el personaje del reino de Kaan fue Yax Mo' Suutz', "Primer Murciélago Guacamaya", un *ajaw* menor, y no un soberano, como sugiere Brady.

Los textos permiten fechar con más exactitud las pinturas de la cueva entre 733 y 762 de nuestra era (Baudez, 2004: 64); es decir que corresponden al Clásico Tardío, al apogeo de la civilización maya. Jaime J. Awe piensa que el culto en las cuevas durante este período se debe a que los grupos mayas vivían una época de crisis, guerras internas, cambio climático, etcétera, lo que obligó a sus habitantes a retomar sus antiguas ceremonias efectuadas en el interior de las cuevas (Awe, 2008).

En cuanto a la imagen del anciano, ésta también puede tratarse de la representación del dios N, ser asociado con los rumbos del cosmos y con los Pawahtunes o sostenedores del cielo. Asimismo, se encuentra vinculado con los escribas; no obstante, de acuerdo con Nájera, Pawahtun "no es el inventor de la escritura, sino su protector, la preside, es su patrono, rige la conducta de los amanuenses y les enseña su saber divino" (2002: 43). Idea que no se contrapone con la inicial, pues el trabajo de los escribas está ligado a traducir el lenguaje divino de las deidades, así como a registrar el acontecer histórico.

Otro de los dibujos de la cueva de Naj Tunich revela que los rituales practicados en ella también tenían un carácter agrícola, pues apreciamos escenas de autosacrificio, así como de sacrificio de cautivos y jugadores de pelota. Las primeras están relacionadas con el sangrado del miembro viril, o bien con ofrendas de semen (figura 9).

Sobre este último punto, Matthias Strecker sugiere que la figura se está masturbando, aunque "la postura es parecida a la de las figuras que derraman sangre de su pene" (1982: 47-53). Algunos autores como Brady (citado por Stone, 1991: 192) se oponen a esta interpretación, basándose en la falta de evidencias de masturbación ritual en la literatura etnográfica. Sin embargo, Clemency Coggings menciona que



Figura 9. Personaje en éxtasis.
Naj Tunich, Guatemala (Stone, 1995: 197).

este tipo de ritos eran realizados por los gobernantes al término de un k'atun. Según esta autora, la ofrenda de este preciado líquido representaba la continuidad de la dinastía y fortalecía el vínculo con sus antepasados (Coggings, 1988: 141). Un dato que nos permite confirmar esta idea es que el personaje se encuentra en éxtasis y, de acuerdo con Guillermo Bernal, "intoxicado masturbándose" (2008: 39). Y según De la Garza, "[e]n el estado de sueño y en el orgasmo, normalmente el espíritu abandona el cuerpo, sin que intervenga la voluntad del sujeto" (1990: 17), lo que reafirma esta idea.

Por otro lado, tenemos una representación de coito entre dos personajes (figura 10). Sobre esta imagen, Houston y Taube piensan que se trata de un acto homosexual entre un hombre mayor y un joven (2010: 39), aunque cabe la posibilidad de que esta imagen y la de la masturbación hubieran sido elaboradas tiempo después, pues las primeras tienen un marcado contenido ritual. Además, la línea del pincel

es diferente, es menos diestra y delgada, por lo que nos atrevemos a proponer que la elaboración de estos dibujos tuvo como objeto desacralizar el lugar por grupos foráneos, pues el personaje de la izquierda no tiene el perfil maya, rasgo característico de la elite.



Figura 10. Personajes realizando el acto sexual.
Naj Tunich, Guatemala (Stone, 1995: plate 12).

En cuanto al juego de pelota, éste seguramente se llevaba a cabo en la superficie terrestre, ya que la cueva tiene poco espacio; aunque tenemos el dato de que en una cueva de Oxkintok se registró un juego de pelota en la época actual (Bonor, 1989: 40). Más bien creo que se hace referencia metafórica a un juego de los gobernantes con los señores del Xib'alba', tal como aparece descrito siglos después en el *Popol Vuh*. El juego de pelota estuvo relacionado con ritos de iniciación, "o sea, de paso de la vida profana a una nueva vida sagrada: de adquisición de poderes sobrenaturales que permiten la comunicación directa con las deidades" (Garza, 1998: 179).

Por otro lado, el hallazgo de restos infantiles en las cuevas también evidencia un culto a las deidades de la lluvia y la fertilidad, muestra de

ello es la información que nos brinda Antonio de Fuentes y Guzmán, en el siglo XVII, pues al hablar de la caverna de Mixco (Guatemala) dice que

> [...] era lugar de adoratorio y sacrificadero, donde imploraban por el agua al dios de aquella cueva, que, según dicen, era una fuentecilla a quien llamaban *Cateyá*, que quiere significar *madre del agua*, y que a esta sacrificaban y ofrecían niños, vertiendo sobre la misma fuente toda la sangre de sus miserables tiernos cuerpecillos (Fuentes y Guzmán, 1883: II, 107).

Esta información la podemos contrastar con los datos que nos brinda Motolinía sobre los antiguos nahuas, pues el fraile señala que "cuando el maíz estaba a la rodilla, para un día repartían y echaban pecho, de que compraban cuatro niños esclavos de edad de cinco o seis años, y sacrificaban a Tlaloc, dios del agua, poniéndoles en una cueva, y cerrabanla hasta otros años que hacían los mismo" (Motolinía, 1973: 36), pensando, tal vez, que el llanto de los niños atraería la lluvia.

Ahora bien, en otras cuevas se han encontrado evidencias de ritos similares, como la de Los Quetzales y Pusilhá, Guatemala. En la primera se localizaron restos de animales sacrificados, particularmente de tortuga, lo que refuerza el carácter de estos ritos para propiciar la fertilidad del cosmos, pues estos animales están ampliamente relacionados con el dios de la lluvia (Emery, 2004: 203). Además, Brady y Rodas (1994: 450) reportan el hallazgo de una enorme colección de instrumentos musicales (tambores de cerámica portátiles y ocarinas), lo que refuerza el carácter ritual de la cueva. En Pusilhá fueron hallados los restos de varios individuos y destaca la ofrenda de un cráneo en una vasija policroma, similar a la encontrada por Juan Luis Velásquez en un entierro múltiple en Kaminaljuyú.[14] Es posible —dice Baudez (2004: 67)— que los restos encontrados en Pusilhá sean producto de sacrificios humanos. Recordemos que los ritos de sacrificio por decapitación estuvieron fuertemente relacionados con la fertilidad, pues la cabeza es vista como la mazorca del maíz. A ello podemos

[14] Independientemente de la ofrenda, el investigador encontró 32 cráneos más, y el esqueleto de una mujer como parte del entierro (Velásquez, 1992: 40).

agregar el hallazgo de minúsculas mazorcas encontradas por Brady en sitios como Naj Tunich y Gordons Cave, en Copán.

En la región de Yalahau, Quintana Roo, Dominique Rissolo también encontró evidencias de rituales en cuevas. En principio, le llamó la atención el difícil acceso que se tiene a algunas de ellas, y después la construcción de montículos en forma de terrazas y escaleras que comunican con otras cavidades. La principal actividad que Rissolo encuentra en las cuevas es la recolección del agua virgen, incluso esta actividad "parece haber sido frecuente en abrigos rocosos relativamente secos, tales como Acrun Xux, donde los haltunes se colocaban debajo del agua que goteaba. Ciertamente esta agua no se usó como potable, sino como *zuhuy* y solamente en ceremonias" (Rissolo, 2006: 516).

Ahora bien, el carácter sacro de las cuevas pervive hasta la fecha, tal es el caso de las ofrendas que realizan los peregrinos en la cueva de Sierrita de Chamá, en la Alta Verapaz, Guatemala. De acuerdo con Brady (2000: 307), estos peregrinos encienden cientos de velas en el interior de la cueva para conmemorar la fiesta Waxaqib' B'atz',[15] que es la celebración del Año Nuevo del calendario maya de 260 días, y se ofrece incienso, licor de caña de azúcar, flores, tabaco y animales a los dioses de las montañas, que velan por el alma de los muertos, y contrarrestan las desgracias, como los terremotos.

En cambio, en Campeche y Yucatán, las cuevas en la actualidad tienen múltiples funciones; independientemente del ritual, son usadas como:

- Talleres artesanales, pues la palma de guano y la palma de jipi permiten la elaboración de diversas artesanías, principalmente sombreros y canastos, siendo las comunidades más populares las de Halachó en Yucatán, y Becal en Campeche;
- lugares de resguardo; durante la Guerra de Castas (iniciada en 1847 y concluida en 1901) las cuevas fueron usadas como refugios, así lo demuestra el hallazgo de trincheras de piedra construi-

[15] Actualmente, la fiesta Waxaqib' B'atz' tiene como finalidad establecer la armonía entre el ser humano y el cosmos y, justo en este día, los *ajq'ijab'* (sabios guardianes de la tradición) renuevan su pataan, es decir, su "compromiso de servicio a la comunidad y de alimentar a su nawal".

das en su interior. También se han localizado armas de la época colonial e independiente, como las reportadas en el interior del cenote de Sisha (“Agua fresca”) de Valladolid;

- lugares de cacería; en el interior de las cuevas también se han encontrado trampas que permiten la captura de aves y animales pequeños, como el tepescuintle, mapaches y tejones;
- abastecimientos de agua; al carecer de corrientes de agua superficiales, las cuevas se han vuelto un lugar alterno para obtener este preciado líquido, y
- espacios religiosos; las cuevas son sitios donde se llevan a cabo rituales agrícolas, como el *ch'aachâak* para pedir lluvia, el *loj dsono'ot* para apaciguar las aguas de los cenotes, y también se han llevado a cabo ceremonias católicas, entre otras actividades más (Tec Pool, 2011: 43-55).

Cuevas artificiales

James E. Brady también ha llamado la atención sobre cuevas elaboradas por el ser humano como un intento de sacralizar un espacio durante el período Clásico. El primer reporte fue hecho por John Fox en Utatlán, Guatemala, donde “localizó una cueva hecha por el hombre en el risco oeste, exactamente debajo de la superficie, extendiéndose por casi 90 m y terminando en las cercanías de la plaza cívica. Lo más interesante es que la cueva está trabajada con la forma de un arco falso y tiene varios pasadizos sin salida, cada uno proyectándose a corta distancia del túnel principal” (Fox citado por Brady, 2003: 144). Esta cueva es muy interesante porque reproduce el camino al inframundo mediante un laberinto. Además, se conecta con el mar primordial, simbolizado por la gran plaza.

Otro ejemplo de cueva artificial asociada con una plaza central es la que descubrió Alain Ichol, en La Lagunita, dicho investigador también propuso que se trata de la cueva de los orígenes de los habitantes de esta antigua ciudad (Ichol citado por Brady, 2003: 144).

A raíz de estos ejemplos, Brady se dio a la tarea de buscar más información de cuevas artificiales en otros lugares del área maya, y descubrió que el número es mayor del que se pensaba. Encuentra evi-

dencias en Esquipulas, Mixco Viejo y Utatlán. Incluso menciona que la cueva que se localiza debajo de la Pirámide del Sol, siguiendo los estudios de Linda Manzanilla, era artificial,[16] lo que le da pie para proponer que "La presencia de cuevas artificiales en el centro de México también sugiere que lo anterior es un patrón común en toda Mesoamérica" (Brady, 2003: 145).

Los cenotes

Uno de los rasgos más llamativos del paisaje de la Península de Yucatán son los cenotes. La ausencia de corrientes superficiales en la zona hizo que los pozos fueran la única fuente de abastecimiento de agua. Para ejemplificar este hecho tenemos el relato de John Stephens en la cueva de Chac, donde vio desplegar enormes esfuerzos para transportar el líquido por túneles subterráneos sumamente estrechos. Es por ello que muchas ciudades antiguas fueron construidas cerca de los cenotes, una muestra de ello es Chichén Itzá (figura 11). Pero, a la vez, también le otorgaron un carácter sagrado. En tanto que son fuentes naturales del preciado líquido, los cenotes ocuparon un papel fundamental en los rituales de los antiguos mayas. A sus orillas se han localizado templos en los que se efectuaban ceremonias relacionadas con los dioses de la lluvia y la fertilidad, y a su aguas sagradas se arrojaban toda clase de objetos, los cuales hoy en día nos revelan la habilidad artística de los grupos mayas de la región y, sobre todo, nos dan cuenta de la máxima ofrenda que le otorgaban a los dioses: la vida humana ("Los cenotes en el área maya", 2007: 31).

En este sentido, los antiguos mayas consideraban a los cenotes como entradas al inframundo. El primero que nos habla de los cenotes y los rituales y sacrificios que en ellos se efectuaban es fray Diego de Landa en su *Relación de las cosas de Yucatán* que, como ya se dijo, fue escrita en la segunda mitad del siglo XVI. En su texto, el franciscano,

[16] En fechas recientes, Saburo Sugiwama, Nawa Sugiyama y Alejandro Saravia han confirmado esta idea, pues señalan que, con base en sus datos, "la llamada 'cueva' fue creada completamente por el hombre, y que ese túnel antiguo probablemente funcionó para depositar, junto con una gran variedad de objetos simbólicos, a personas de la mayor autoridad sociopolítica o religiosa de Teotihuacan" (2014: 28).



Figura 11. Cenote sagrado de Chichén Itzá.
(Fotografía del autor).

además de describir y dibujar el Castillo de Chichén Itzá, uno de los edificios más representativos del sitio, también menciona la existencia de un gran pozo (el cenote sagrado) donde los mayas antiguos tenían la costumbre de arrojar hombres vivos como sacrificio a sus dioses en tiempos de sequía,[17] así como una gran variedad de objetos de valor. "Y así, si esta tierra hubiera tenido oro fuera este pozo el que más parte de ello tuviera, según le han sido devotos los indios" (Landa, 1994: 194-195). En cuanto a las dimensiones del cenote, Landa menciona que

> [...] tiene siete estados largos de hondo hasta el agua, de ancho más de cien pies, y redondo y de una peña tajada hasta el agua que es maravilla. Parece que tiene el agua muy verde y creo lo causan las arboledas de que está cercado, y es muy hondo. Tiene encima de él, junto a la boca, un edificio pequeño donde hallé ídolos hechos a honra de todos los edificios [¿dioses?] principales de la tierra, casi como el Panteón de Roma (*Id.*).

[17] Este rito se llama *chen ku,* según Carmen Rojas Sandoval.

Tiempo después, el oidor Tomás López Medel también mencionaría en su *Relación* (1612) una costumbre que tenían los indígenas de Yucatán de sacrificar doncellas en el cenote sagrado (dato que la arqueología no ha podido comprobar),[18] con la finalidad de pedir lluvias; relata cómo a la orilla del pozo los sacerdotes daban a la víctima instrucciones sobre lo que habían de solicitar a los dioses, y a continuación señala cómo las bajaban amarradas a una soga y las zambullían varias veces hasta ahogarlas. Durante el transcurso de la ceremonia se les exhortaba a que fueran buenas mediadoras con los dioses para que atendieran a sus peticiones (*Landa's Relación de las Cosas de Yucatán. A Translation,* 1941: 223).

López Medel también señala que había casos en los que veían surgir del interior del cenote un dragón o un cocodrilo gigante para recibir la ofrenda (*Id.*). Por las características serpentinas y de saurio de este ser, Martha Ilia Nájera (2003: 191) propone que debe de tratarse de la representación de Itzamnaaj o Chaahk. Por su parte, Alfredo Barrera Vázquez (1976: 192) dice que el cenote sagrado es considerado como el hocico del Cocodrilo de la Tierra, y estaba habitado por un cocodrilo que recibía y devoraba a los individuos que ahí arrojaban. Es difícil tratar de identificar al cocodrilo con alguna deidad maya, más bien creo que debemos equipararlo con una imagen del mundo inferior como la que observamos en las estelas de Izapa o en los códices *Borgia* y *Fejérváry-Mayer*.

Por otro lado, las descripciones que nos ofrecen Landa y López Medel son interesantes porque revelan que los cenotes no sólo fueron vistos como entradas al inframundo, sino que también funcionaban como oráculos.

Un pasaje del *Libro del Chilam Balam de Chumayel* revela este carácter oracular del cenote sagrado de Chichén Itzá; dice el texto:

> Allí recibían el tributo los Grandes Señores. Y entonces comenzaron a reverenciar su magestad. Y comenzaron a tenerlos como dioses. Y co-

---

[18] Los restos óseos recuperados en el cenote sagrado de Chichén Itzá en las distintas temporadas revelan que la mayoría eran de niños que, de acuerdo con las crónicas del siglo XVI, tenían entre 6 y 12 años de edad. 80 de los restos esqueléticos revelan que eran infantiles y subadultos (64%) y los otros 45 eran adultos (36%), de los cuales 68% eran hombres y sólo 32% mujeres (De Anda Alanís, 2007: 55).

> menzaron a servirlos. Y sucedió que llegaron en andas. Y comenzaron a arrojarlos al pozo para que los Señores oyeran su voz [profecía]. Su voz no era igual a las otras voces (*Libro del Chilam Balam de Chumayel*, 1985: 48).

El carácter oracular del cenote se puede explicar dada la multivalencia que tiene el agua en diversas tradiciones. De acuerdo con Eliade, “El agua corre, está ‘viva’, está agitada; inspira, cura, profetiza. En sí mismos, el manantial o el río manifiestan el poder, la vida, la perennidad; *son* y *están vivos*” (1972: 188).

Además, el poder de transformación que tiene el inframundo se ve reflejando en el episodio donde Hunac Ceel se arroja a las aguas del cenote sagrado de Chichén Itzá y logra salir vivo. De acuerdo con la interpretación de Roys de este pasaje en el *Libro del Chilam Balam de Chumayel*, el cenote, aparte de ser venerado, era también temido, y el hecho de que Hunac Ceel se lanzara a las aguas y saliera ileso hizo que se le atribuyeran cualidades divinas, gracias a lo cual llegó a asumir el poder (Roys, 1967: 175).

Sobre este punto, Ruth Gubler no está de acuerdo con esta interpretación de Roys y pone en duda que Hunac Ceel se haya arrojado al cenote, pues el texto sólo menciona que éste salió de un pequeño adoratorio cuyos restos se localizan en el lado sur y desde ahí transmitió la profecía (Gubler, 1998: 465, t. II). Sin embargo, es claro que se trata de un ritual de iniciación, ello lo demuestra un pasaje de la obra de Landa (1994: 114), en el que menciona que las víctimas podían ser arrojadas vivas al cenote, y que algunas otras podían ser rescatadas antes de que se ahogaran (Schole y Adams, 1938, t. I, 74 y 76).

Ahora bien, en la actualidad, la arqueología subacuática ha localizado los restos de más de 100 individuos que no presentan rastros de sacrificio sangriento, por lo que Carmen Rojas Sandoval (2007: 59) propone que los cenotes fueron considerados como cementerios acuáticos, interpretación con la que no estoy de acuerdo, porque los mayas no veían estos lugares como depósitos, sino como entradas al inframundo. La misma palabra cenote, o *ts'onot,* en maya, refuerza esta idea, pues se traduce como “abismo, profundidad” (*Diccionario maya Cordemex,* 1980: 889).

Lagos y volcanes

En la geografía sagrada de los mayas de Guatemala encontramos otros espacios que sirven de acceso al inframundo, nos referimos a las bocas de los volcanes y al interior de los lagos. Al respecto, Perla Petrich recoge entre los pobladores de Santa Catalina Palopó la creencia de que en la cima del volcán llamado San Pedro existe una laguna paradisiaca donde sobreviven especies vegetales y animales que han desaparecido del lago, pero a las que nadie puede ver ni acercarse (Petrich, 1995: 141-142). Esta imagen revela la creencia de un inframundo fértil y acuático, lleno de riquezas, que sólo algunos pueden ver y obtener.

Un dato interesante que recoge la investigadora es que la laguna es protegida por serpientes guardianas: "en las orillas hay grandes serpientes cuidadoras que no permiten que la gente vaya a pescar. Nadie puede acercarse a esa laguna ni siquiera a mirar" (1995: 142). La serpiente, como ha mencionado De la Garza, es un ser del inframundo, y tiene un aspecto positivo como protectora de las riquezas. Este dato también lo encuentra en Ocozacoautla, Chiapas, entre los tzeltales de Pinola, entre los mames de Santiago Chimaltenango, en Jitotol, Chiapas, e incluso entre grupos nahuas (Garza, 1984: 213-217). Los ofidios también son considerados custodios de lugares sagrados, como el de la gruta de Ticul, denominada El Jaguar. En esta localidad existe la creencia de que en la cueva vive una viejita que tiene una serpiente de 20 m de largo, de nombre Kuyunkán, y cada viernes santo la saca para asolearla y nadie puede acercarse a la cueva porque puede ser devorado por la sierpe (Elvia Cervantes, 2008).

Ahora bien, en las profundidades de los lagos también encontramos ciudades mayas antiguas que encierran enormes tesoros, a los cuales nadie tiene acceso, y al igual que la laguna, son protegidas por una gran serpiente; dice el relato que recoge Petrich:

> Hace como unos 70 años vinieron dos científicos de Suiza o vendrían de otro lado pero, seguro, que del extranjero vinieron para explorar la muy grande profundidad del lago de Atitlán. Trajeron aparatos y buzos para medirla pero no pudieron encontrar esa profundidad a pesar de que el lago es más pequeño que el mar. No pues, no la encontraron por más que mucho se afanaron.

> La parte más profunda es la que está frente a San Pedro pero no pudieron encontrarla. Después trataron frente al volcán Tolimán. Bajaron ahí casi en medio del lago y bien, pero bien adentro, encontraron un templo. Quisieron entrar pero no pudieron porque había una enorme serpiente, una cuidadora de la entrada. Estaba allí para que nadie se acercara. Por eso los hombres se asustaron y no pudieron recoger algunos pocos trastos, de esos que hacían los antiguos, los mayas. Sólo pudieron recoger unos trastos pero al templo no pudieron entrar por causa de la serpiente cuidadora. Ésta es la historia que se cuenta sobre el misterio que bien guarda el lago (Petrich, 1995: 142).

Por otro lado, la investigadora también recoge la idea de los dueños de los lagos, y la descripción que nos ofrece es una clara imagen del inframundo:

> [...] la dueña del lago es nuestra abuela Ixpiakok. Ella es la que vive en el fondo y con todos los que se murieron en el lago han construido un pueblo. Ahí la abuela tiene hasta perros y toda clase de animales: cerdos, caballos, guajolotes, venados y a saber cuánto bicho más (*Id.*).

Otro ejemplo lo recoge en un relato tz'utujil en el que se dice que un hombre que se dedicaba a buscar cangrejos, un día "sin darse cuenta" llegó a un gran pueblo en el interior de las aguas, y en él vivían todas las personas que habían muerto en el lago (Petrich, s.a.: 478).

Los hormigueros

En el pensamiento religioso de los antiguos mayas, los hormigueros también fueron considerados como entradas al inframundo; por lo menos así lo demuestra una cita de Francisco Núñez de la Vega, obispo de Chiapa:

> Para enseñar tan execrables maldades... el Maestro... le lleva en diferentes días al monte, barranca, cueva, milpa, u otro lugar oculto, donde hace pacto con el Diablo (que ellos llaman concierto o dar palabra) y en algunas provincias usan, para aprender aqueste officio, de poner al discípulo sobre un hormiguero de hormigas grandes, y puesto el Maestro encima, llama a una culebra pintada de negro, blanco y colorado,

> que llaman madre de las hormigas: la qual sale acompañada de ellas, y otras culebras chiquillas, y se van entrando por las cojunturas de las manos, comenzando por la izquierda, y saliéndoles por las narices, oído y cojunturas de la derecha: y la maior que es la culebra, dando saltos se le entra, y sale por la parte posterior, y según van saliendo, se van entrando en el *hormiguero*. Después lo lleva al camino donde le sale al encuentro un feroz dragón a modo de serpiente, echando fuego por la boca, y ojos, y abriéndola se traga al tal discípulo, lo vuelve a echar por la parte prepostrera del cuerpo, y entonces le dice al Maestro, que ia está enseñado (Núñez de la Vega, 1988: t. II, 133).

En esta nota advertimos que los hormigueros tienen un papel fundamental porque se conciben como conductos por donde las energías sagradas del inframundo se manifiestan en forma de sierpes, las cuales están ligadas a la fertilidad inagotable del interior de la tierra, y a los rituales de iniciación, tal como sugiere De la Garza, quien piensa que, la serpiente negra, blanca y roja debe tratarse de la especie conocida como coralillo, y que el "feroz dragón" debe ser una boa (1984: 302). La autora también menciona que Thompson encontró este mismo rito entre los mopanes y k'ekchís de Belice e ixiles de los altos de Guatemala contemporáneos: "El encuentro se realiza cerca de un nido de hormigas, habitación de la *ochcan* (boa)" (*Ibid*.: 303). Mientras que entre los k'ekchís, el novicio se presenta completamente desnudo ante un hormiguero, y el maestro de iniciación se aparece bajo la forma de una serpiente, que después de lamerle todo el cuerpo, lo traga vivo, para posteriormente excretarlo, ya dotado con todos los conocimientos.

Por su parte, Villa Rojas (1941: 123) menciona que entre los mayas de Yucatán, el dios de la muerte (Kisín) vive en el Metnal o inframundo, y que a través de sus conductos, que en este caso son los *muslay*, hormigueros subterráneos, emerge en forma de serpiente para hacer pactos con los hombres, les ofrece poderes sobrenaturales, a cambio de sus almas.

Es posible que los mayas concibieran a las hormigas como habitantes naturales del inframundo que fungían como intermediarios entre los hombres y los dioses de la muerte; esta idea la traigo a colación porque, en la actualidad, los arqueólogos reconocen un entierro porque las hormigas suelen construir cerca de ellos sus hormigueros (Jorge

Villanueva, comunicación personal, 2008). Además, porque sabemos que las hormigas son devoradoras de cadáveres.

Por otro lado, Villa Rojas reporta la creencia que tienen en Quintana Roo de un tal X-Juan-Thul, un gran toro de color negro y pelo abundante, que vive en este sector del cosmos; dice su informante:

> Un vecino de mi pueblo llamado Pablo Tamay me contó que una vez que iba a su milpa vio a un *X-Juan-Thul* que salía de un *muslay* (hormiguero subterráneo de grandes proporciones). Desde entonces ha creído que el *X-Juan-Thul* es el diablo mismo, pues es sabido que éste tiene allí su refugio donde es alimentado por los hormigones que le sirven de criados (Villa Rojas, 1985: 182).

CAPÍTULO V
EL RECONOCIMIENTO DE UN ESPACIO SAGRADO A PARTIR DE LA ARQUITECTURA Y LA ESCULTURA

En este apartado analizaremos algunas de las representaciones arquitectónicas del mundo inferior, como los templos de nueve niveles, los templos-monstruo, el laberinto y el juego de pelota. Además, examinaremos la imagen del mascarón del monstruo de la tierra o Witz, pues consideramos que también se trata de una representación plástica del inframundo maya.

Los templos de nueve niveles

Sin duda alguna, los ejemplos más claros de la representación arquitectónica del inframundo son el Templo de las Inscripciones de Palenque y el Templo I de Tikal del período Clásico, con nueve niveles, cuyos estratos simbolizan el mundo inferior (figuras 1 y 2). Este número lo corroboran las fuentes históricas, pues dice un pasaje de *Libro de Chilam Balam de Chumayel* sobre este sector: "Nueve ríos los guardaban. Nueve montañas los guardaban" (1985: 41).

Esta idea también la comparten los nahuas, pues dice Sahagún que, después de cuatro años, el difunto "se va a los nueve infiernos, donde está y pasa un río muy ancho, y allí viven y andan perros en la ribera del río por donde pasan los defunctos nadando, encima de los perritos" (1989: tomo I, 221).

Incluso, este concepto se conserva en la actualidad: los tzotziles de San Pedro Chenalhó, al referirse al número nueve, también lo asocian con las regiones que están por debajo de la superficie de la tierra (Guiteras, 1986: 228). De igual forma, los tzotziles de los Altos de Chiapas conciben el cielo como una pirámide de 13 niveles; la tierra, en forma cuadrangular, y el inframundo como una pirámide invertida de nueve

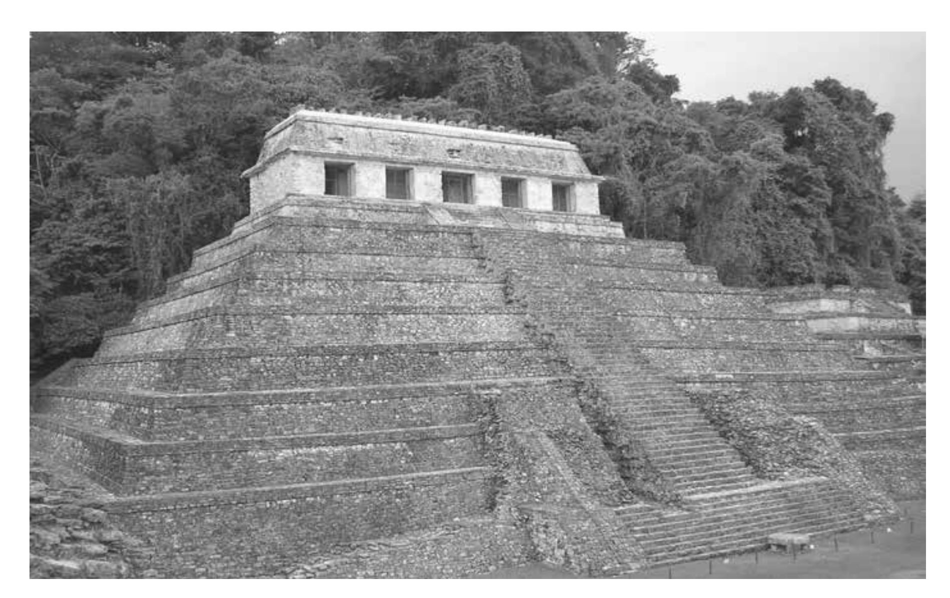


Figura 1. Templo de las Inscripciones.
(Fotografía del autor).



Figura 2. Templo I de Tikal.
(Fotografía del autor).

cuerpos (figura 3). La comunicación entre ambos niveles la establece una gran ceiba que atravesaba los tres estratos; las raíces se hunden en el interior de la tierra, que es considerado como la morada de los muertos; el nivel del tronco es el lugar donde se desarrolla el mundo de los vivos, y la copa del árbol simboliza el cielo. El sol, al efectuar su recorrido diario a través de los tres estratos del cosmos, establece el orden temporal y espacial de la vida (Holland, 1978: 69-70).

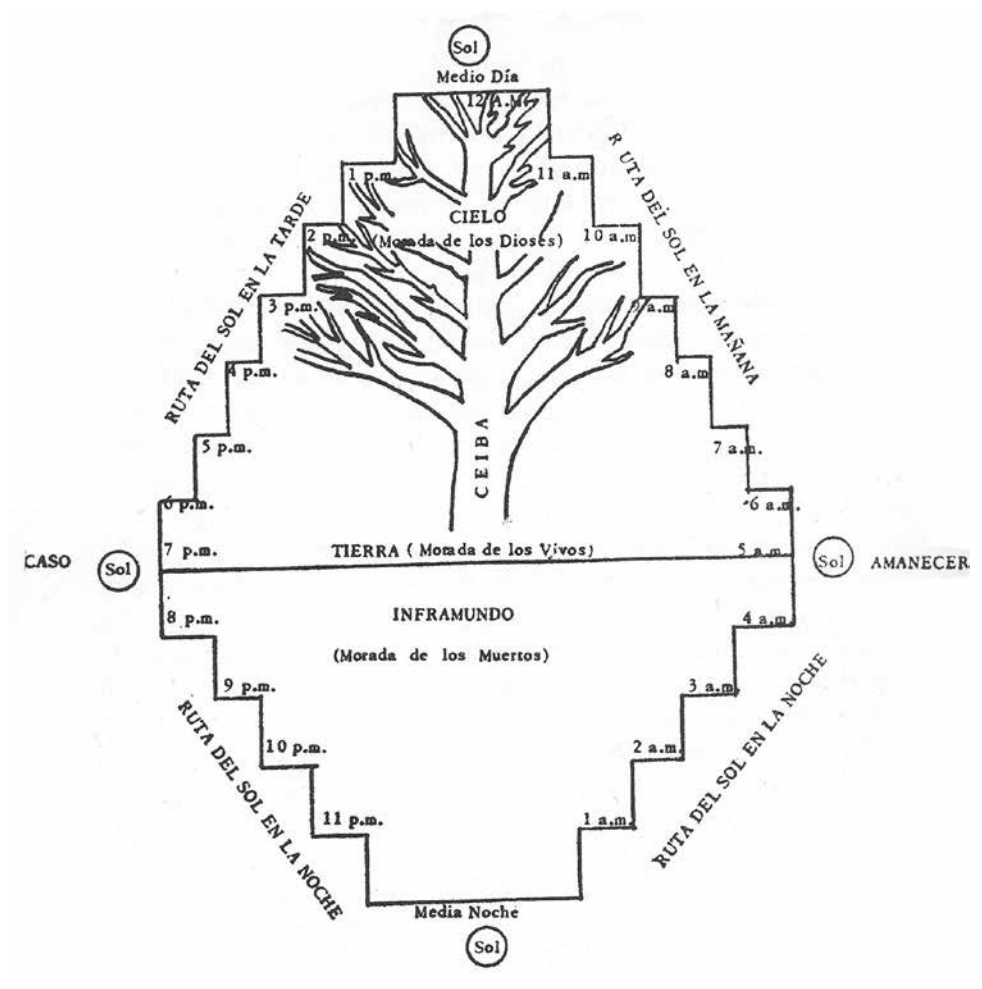


Figura 3. Estructura del cosmos, según William R. Holland (1978: 70).

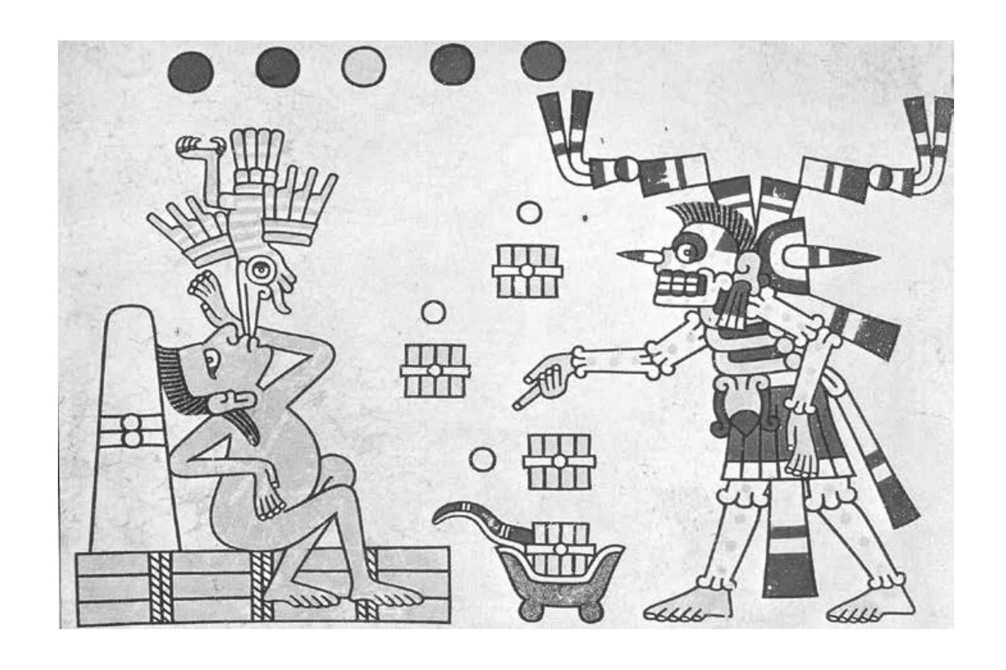
En otras latitudes, el nueve, por ser el último de los dígitos, anuncia el fin y el inicio de una nueva serie de cifras. Aquí se encontraría la idea de nacimiento y germinación, al mismo tiempo que de muerte (Chevalier y Gheerbrant, 1991: 760-762). En el mundo maya, es posible que los nueve niveles signifiquen el período que necesitan los muertos para llegar al punto más bajo del inframundo, como sucede con los nahuas, y también es probable que represente el tiempo que requieran para renacer en una nueva condición.

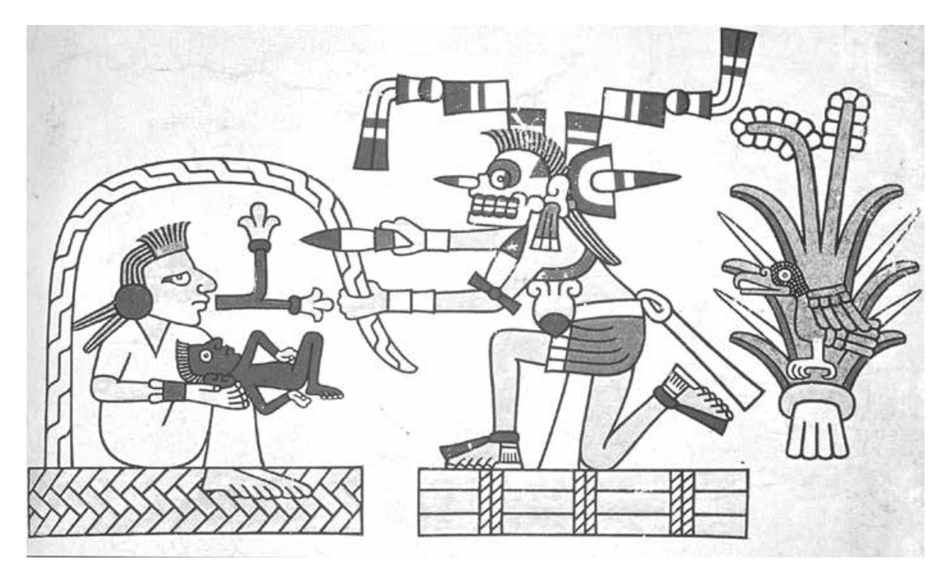
Sobre este punto, Eduardo Matos asocia los nueve niveles con las ideas que los nahuas tenían del embarazo. Desde el momento en que la joven presenta la señal de que está embarazada, por la detención del flujo menstrual, dice el investigador, "habrán de darse nueve detenciones menstruales para que después ocurra el nacimiento" (Matos, 1995: 149-150). En este sentido, no se refiere a los nueve meses del embarazo, ya que éstos no corresponden a los meses indígenas que eran de 20 días, sino a las nueve detenciones del flujo menstrual previas al nacimiento.

Por nuestra parte, pensamos que los mayas debieron relacionar el período del embarazo con los nueve ciclos lunares, tiempo que debe transcurrir para el nacimiento de un nuevo ser. Recordemos que el ciclo lunar se completa aproximadamente en 29½ días (Aveni, 1991:84).

Esta idea de asociar el inframundo con el embarazo y el nacimiento la tenemos presente en el *Códice Laud*, de la tradición Mixteca-Puebla, en las páginas 27 y 30 (figuras 4a y b), pues en ellas se observa al dios de la muerte participando en el momento de la concepción y del alumbramiento, es decir, que la vida se genera en el oscuro mundo de los muertos; además, esta deidad participa expulsando el producto del inframundo a la superficie terrestre al cortar el cordón umbilical (López Austin, 1999: 6-7).

En un pasaje del *Códice Florentino,* de tradición náhuatl, encontramos algo similar: una partera refiriéndose al feto con las palabras *ca oc mictlan, ca oc yauayan, in tontlatoa* ("todavía está en el lugar de los muertos, todavía está en donde es de noche, aquello de lo que hablamos") (traducción de Berenice Alcántara, 2000: 46). De acuerdo con Alcántara, cada vientre femenino era visto como una réplica del inframundo, el lugar donde germina la semilla humana (*Ibid*.: 45).





Figuras 4a y b. *Códice Laud*, pp. 27 y 30.
(*Arqueología Mexicana*, vol. 40, 1999: 6-7).

Por otro lado, Nájera (2000: 157) afirma que en varios grupos mayas actuales existe la idea de que cuando el embrión aún se encuentra en el vientre materno, está en el mundo de los muertos, donde los antepasados residen, en la oscuridad brumosa, y el nacimiento de este ser significa su ingreso al mundo de los vivos.

Volviendo a la representación arquitectónica del inframundo, el hallazgo de una cripta funeraria, tanto en el interior del Templo de las Inscripciones (figura 5), como en el Templo I de Tikal, nos demuestra que fueron considerados como monumentos funerarios y también como lugares de regeneración. De hecho, para Houston y Stuart, "los depósitos mortuorios indican que los gobernantes mayas estuvieron destinados a revalidar la saga de sus descendientes dentro del inframundo, representando al dios del maíz que derrota a los dioses de la muerte, para luego renacer como un dios" (Houston y Stuart citados por Sharer y Traxler, 2003: 153). Esta idea también figura en la Lápida del Templo de las Inscripciones, pues en ella vemos a K'inich Janahb' Pakal justo en el momento de descender al inframundo, ataviado como el dios del maíz.



Figura 5. Corte transversal del Templo de las Inscripciones que muestra la escalinata y la cripta. (Schele y Freidel, 1999: 275).

Los templos-monstruo

Así como los templos de nueve niveles buscaron recrear la geografía sagrada del inframundo, los templos-monstruo,[1] o edificios con fachada zoomorfa, también intentaron reproducir arquitectónicamente las montañas y las cuevas. De acuerdo con Schele y Freidel, las pirámides y los templos en ocasiones fueron decorados con imágenes de monstruos Witz, tal es el caso de la esquina suroeste del Templo 22 de Copán (figura 6), para definirlos como montañas sagradas.

> En esta metáfora, la puerta del templo es también la cueva que conduce al centro de la montaña. Dentro del paraje sagrado de la cueva se hallaba el portal, representado como unas fauces esqueléticas del otro mundo. La montaña real contenía la cueva que formaba parte del camino por el que se llegaba al mundo sobrenatural (Schele y Freidel, 1999: 78).



Figura 6. Mascarones Witz, esquina suroeste del Templo 22 de Copán. (Fotografía del autor).

[1] Compartimos la idea con De la Garza de que no sólo la fachada es importante, sino todo el templo en su totalidad.

Además, Freidel, Schele y Parker (1999: 130-145) han observado este tipo de portadas zoomorfas en edificios del Preclásico, como la fachada del Templo de Rosalila, en Copán. Pero tal vez los ejemplos más claros de éstos son los edificios erigidos en el período Clásico en estilos Río Bec, Chenes y Puuc,[2] que se localizan en los actuales estados de Campeche y Yucatán, de los cuales podemos mencionar: los edificios II (figura 7) y XX de Chicanná, la estructura II de Hormiguero (figura 8), el A-1 de Dzibilnocac, la estructura II de Hochob, la I de Tabasqueño y la fachada principal del Palacio de Santa Rosa Xtampak, además de las torres de la Estructura 6N1 de Río Bec, en Campeche, y en Yucatán el templo superior de la Pirámide del Adivino, la Iglesia de Chichén Itzá y el templo superior de la Acrópolis de Ek' Balam.



Figura 7. Templo II de Chicanná, Campeche.
(Fotografía del autor).

[2] Paul Gendrop fue de los primeros investigadores que definió estos estilos arquitectónicos; para profundizar sobre ello, se puede consultar su ya clásico libro, *Los estilos Río Bec, Chenes y Puuc* en la arquitectura maya. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.



Figura 8. Estructura II de Hormiguero.
(Fotografía del autor).

En cuanto al simbolismo de estos edificios, tenemos las interpretaciones de Claude Baudez y Mercedes de la Garza. Para Baudez, las puertas de estos edificios son una clara representación de las fauces del monstruo de la tierra, y constituían sitios dotados de una gran sacralidad (1999: 54-59). Por su parte, De la Garza señala que muchos de estos templos-monstruo simbolizan la gran sierpe que durante los ritos iniciáticos devora al aspirante, para posteriormente vomitarlo o excretarlo, poseyendo ya los poderes de chamán (1984: 156). Este rito también lo podemos equiparar con un pasaje del *Popol Vuh,* donde la diosa madre Ixmucané envía a un piojo como mensajero a los gemelos míticos. Pero, para poder llegar más rápido, el piojo decide ser tragado por un sapo y éste, a su vez, por una serpiente. Al llegar ante los dioses luminosos, la sierpe vomita al sapo y éste al piojo para que se pueda conocer la noticia que les envía su abuela (*Popol Vuh*, 1996:

76-77). Este pasaje nos remite a la idea que tenían los mayas sobre el inframundo como lugar del conocimiento y de considerar a ciertos animales de hábitos nocturnos como emisarios de este sector, como es el caso de la serpiente y el sapo.

Por lo tanto, el interior del templo simboliza el inframundo, y sus fauces el umbral por donde el iniciado entra para morir y renacer ritualmente. A decir de De la Garza, "[e]n el vientre del monstruo gobierna la noche eterna: es el mundo embrionario de la existencia, tanto en el plano cósmico como en el de la vida humana. A veces el vientre del monstruo es una caverna, un laberinto o el mismo inframundo, al que desciende el iniciado", y más adelante la investigadora agrega que "[l]a cabaña iniciática también representa el vientre materno, ya que la muerte del neófito significa una regresión al estado embrionario, lo cual no debe entenderse únicamente en el sentido de la fisiología humana, sino en una acepción cosmológica: el estado fetal equivale al regreso, de modo virtual, a un estado precósmico" (Garza, 2000: 26).

Esta idea parece corroborarla la portada del templo-monstruo del Palacio de Santa Rosa Xtampak, Campeche (figuras 9a y b), y que los habitantes de la región llaman "la maternidad", el lugar del nacimiento, y en parte porque en la fachada se encuentran representadas unas piernas en posición de parto (Lorelei Zapata, 2005: 56).

Por otro lado, durante uno de nuestros recorridos por los principales sitios arqueológicos de Campeche, nos percatamos de que las torres de las estructuras I de Xpuhil, I de Hormiguero y A de Río Bec tienen escaleras internas, que conducen a la parte alta de los edificios (figuras 10a y b), por lo que nos atrevemos a proponer que, durante los ritos de iniciación, el soberano o el iniciado entraban por el templo principal, y de esta manera era tragado por la gran sierpe, y en el interior o en los cuartos contiguos, con la ayuda de sacerdotes especializados, se efectuaban los ritos de iniciación de los gobernantes, y las ofrendas de sangre, semen u otro líquido sagrado, que el soberano realizaba periódicamente. Esto último parece corroborarlo la inscripción que conserva el edificio I de Chicanná sobre sus paredes, y que se lee *Winikhaab' ch'ajomm*, "El sahumador del k'atun" (lectura epigráfica de Guillermo Bernal Romero, 2008). Es decir que al final de un k'atun se llevaron a cabo importantes ritos en el edificio, o bien que la estruc-




Figuras 9a y b. Templo-monstruo de Santa Rosa Xtampak.
(Fotografías del autor).




Figuras 10a y b. Río Bec, Estructura A.
(Fotografías del autor).

tura fue construida para conmemorar el final de un k'atun (figura 11). Recordemos que durante cada final de período, los mayas renovaban arquitectónicamente sus plazas y edificios; simbólicamente, la ciudad, al igual que el gobernante moría y renacía periódicamente.

Cabe destacar que las ofrendas eran acompañadas por ayunos, abstinencias, baños purificatorios, además de danzas y cantos rítmicos e ingestión de psicoactivos. Todos estos elementos les permitían entrar en contacto con las deidades y, después de una muerte iniciática, renacían en una nueva condición, poseyendo poderes sobrenaturales. Gracias a estos poderes, los chamanes podían ejercer la adivinación y curar enfermedades (Garza, 1998: 167-180). Una vez concluido el ritual, el nuevo gobernante era investido con los símbolos de poder: cetro maniquí, bulto sagrado, tocado, escudo y lanzas, para posteriormente emerger de la oscuridad o, dicho de otra forma, renacer de las entrañas de la tierra, y presentarse ante los ojos de su pueblo a través de las fauces del edificio superior, en la cima de las torres gemelas o en el mismo templo.



Figura 11. *Winikhaab' ch'ajomm*,
"El sahumador del katún", Templo II de Chicanná. (Fotografía del autor).

Ahora bien, tenemos la evidencia de que entre los grupos nahuas existieron edificios similares; al respecto, fray Toribio de Benavente Motolinia dice que

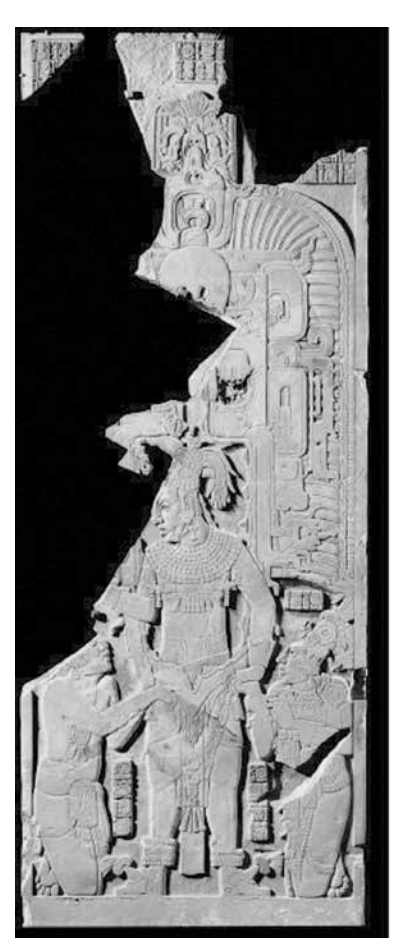
> [t]enían asimismo unas casas o templos del demonio, redondas, unas grandes y otras menores, según eran los pueblos; la boca hecha como de infierno y en ella pintada la boca de una temerosa sierpe con terribles colmillos y dientes, y en algunas de éstas los colmillos eran de bulto, que verlo y entrar dentro ponía gran temor y grima; en especial el infierno que estaba en México, que parecía traslado del verdadero infierno. En estos lugares había lumbre perpetua, de noche y de día (Motolinia, 1973: 24).

Con estos datos que nos ofrece el fraile, es posible pensar que los templos-monstruo del área maya debieron contar con ciertos elementos teatrales, por así llamarlos: luz artificial, humo, sonido y decoración con colores intensos, lo que le daba un toque más impactante al edificio ante la vista del espectador.

Por otro lado, hay que mencionar que los mayas, durante sus ritos, usaban una especie de "fauces portátiles", por así decir, las cuales traían amarradas en la espalda o a la altura de la cintura, y reproducían a escala las fauces del monstruo de la tierra. Prueba de ello son el relieve y la lápida en estuco que se encontraron en el Templo XIX de Palenque, y que actualmente podemos apreciar en el museo de sitio; en ellos vemos a K'inich Ahkal Mo' Nahb' emergiendo de las fauces de un dragón, pues tiene colmillos de cocodrilo, plumas de ave y rasgos de serpiente. Del relieve en estuco llama la atención la extraordinaria conservación de los pigmentos, y de la lápida, la fineza del trabajo en piedra; y en lo que respecta a nuestra investigación, el auxilio que le brindan al gobernante para emerger de las fauces del dragón, una alegoría más del inframundo maya (figuras 12a 1 b).

Ahora bien, regresando a los templos-monstruo, este tipo de edificios también los encontramos en otras ciudades mayas; en Copán, por ejemplo, aparece representado en la portada del Templo 22, en el acceso principal está esculpida la boca y las fauces del monstruo de la tierra, lo que hipotéticamente nos hace equipararlo con los templos-monstruo de la península (figura 13). La arquitectura de este templo

reproduce los portales del inframundo, que para los mayas eran todas las aberturas naturales de la tierra. De acuerdo con Freidel, Schele y Parker, el interior del templo simboliza “una cueva viviente abierta en el corazón de la montaña” (1999: 146-147). Tal como ocurre en Palenque, en el santuario interior del Templo 22, 18-Conejo (Waxaklajun Ub’ah K’awiil) y su sucesor entraban en contacto con sus antepasados y deidades a través de rituales.

Figuras 12a y b. Relieve en estuco y lápida del Templo XIX de Palenque. (Stuart, 2010: 14, figs. 4 y 5).



Figura 13. Templo 22 de Copán.
(Fotografía del autor).

Por otro lado, en la fachada interior del Templo 22 se esculpió una imagen del cosmos maya (figura 14), el cielo fue representado por un cocodrilo bicéfalo, sostenido por un par de Pawahtun, que simbolizan los postes cósmicos, y la entrada al templo representa el plano terrestre. La zona abismal del inframundo se define por una banqueta con dos grandes cráneos en los extremos. Además, en el peldaño de la banqueta se alternan cráneos y cartuchos glíficos, lo que ratifica que se trata del mundo inferior, lugar de la sabiduría y el conocimiento.

Otro ejemplo de los templos-monstruo es el edificio 20 de la Acrópolis que, de acuerdo con William y Barbara Fash, fue una construcción escénica[3] en la que posiblemente se representaba el pasaje del

[3] En otro trabajo, Fitzsimmons y Fash dicen que en Copán hay varias estructuras semejantes a las descritas en el *Popol Vuh*, en particular a las casas de tormento. Esto los lleva a pensar que durante el Clásico existieron construcciones escénicas, donde se representaban rituales que con el paso del tiempo se convirtieron en mito. Además,

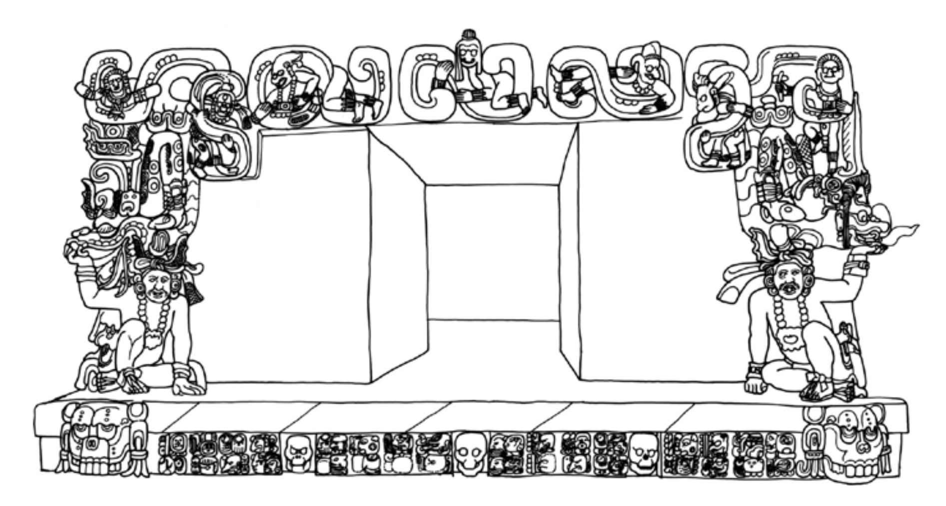


Figura 14. Portal interior del Templo 22.
(Dibujo de Linda Schele).

Popol Vuh, donde los gemelos míticos, Junajpú e Xb'alanke fueron encerrados en la "Casa de los murciélagos". La hipótesis de los autores se sustenta en el hallazgo de por los menos seis esculturas de personajes con rasgos de quiróptero, los cuales decoraban la fachada del edificio; cinco de ellos tienen el mismo tamaño, y el sexto es cincuenta por ciento más grande que los demás, con una altura mayor a un metro (Fash y Fash, 1996: 117-120). Otro elemento que hay que destacar es una serie de volutas de sangre labradas en bajorrelieve que acompañaban a los murciélagos y las volutas de sangre que formaban parte de un diseño lineal que le daba la vuelta al edificio (*Ibid*.: 120). Esto confirma que los quirópteros aquí representados son de la especie de los hematófagos, los vampiros.

Por otro lado, creen que los grandes colmillos que se localizaban en la entrada del edificio formaban parte de la boca de un murciélago gigante, imagen que nos recuerda a los templos-monstruo. Con base en las fotografías de Maudslay podemos decir que el edificio 20 era una

señalan que no sólo Copán tiene este tipo de construcciones, pues Houston, desde 1998, ya había hablado sobre este tipo de "estructuras temáticas" en sitios como Comalcalco, Altun Ha y Tikal (Fitzsimmons y Fash, 2003: 316).

estructura de gran tamaño, con una escalinata central que conducía a un templo superior (*Ibid.*: 121). Según Fash, el edificio servía como "cárcel" para torturar a los prisioneros, pero no estamos de acuerdo con esta interpretación, más bien creemos que el edificio es una recreación del inframundo, y que los murciélagos, además de ser moradores naturales de las cuevas, fungían como intermediarios entre los dioses y los hombres. Esta idea la corrobora la imagen 117 de Coe y Kerr (1997: 150), donde aparece un escriba dialogando con un personaje con rasgos de murciélago (Romero, 2002: 36-41).

El laberinto

En el laberinto, uno no se pierde, se encuentra.
En el laberinto, uno no encuentra al Minotauro,
se encuentra a sí mismo.
Hermann Kern

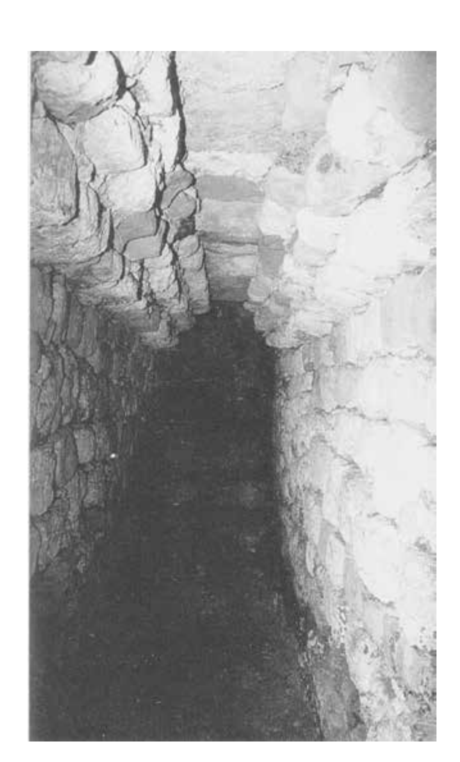
Otros ejemplos de la recreación del inframundo son los denominados laberintos, como la estructura SA-1, de la ciudad de Oxkintok, llamada Laberinto o Satunsat, "perdedero", en maya yucateco (Rivera Dorado, 1996: 49).

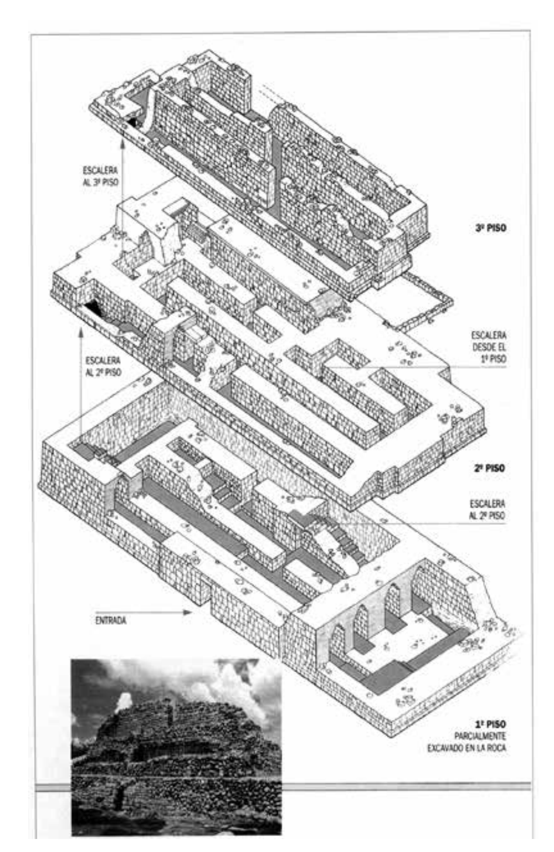
El nombre de este edificio se conoce desde el siglo XVI, y contamos con una descripción de él, en la pluma de Antonio de Ciudad Real:

> No lejos de aquel pueblo, entre oriente y mediodía, hay muchos edificios antiguos, labrados de cal y canto, de bóvedas, aunque los más de muy viejos están arruinados y casi caídos. Entre éstos están enteros unos que en aquella lengua llaman *zatunzat,* y en la castellana se podrían llamar laberinto, porque a ellos se entra por una puerta angosta, y dando muchas vueltas allá dentro, por muchos aposentillos unos debajo de otros, tornan a subir y pasar por otros tantos, y al fin salen por otra portezuela poco apartada de la otra por donde entraron, las cuales están en el frontispicio del edificio (Ciudad Real, 1993: t. II, 351).

De acuerdo con Rivera Dorado, es posible suponer que este edificio así se denominaba en la época prehispánica, y que al igual que el tér-

mino de Xib'alb'a, Satunsat, pueda entenderse como el lugar donde se desvanece o se acaba la vida (*Id.*). El edificio consta de tres pisos o plantas, mide 20 metros de largo por 10 de ancho y 7 metros de altura. El estilo arquitectónico corresponde a la fase Oxkintok Temprano (siglo V de nuestra era). En el interior del templo existe una serie de cuartos dispuestos en forma laberíntica, lo que permite asociarlo con otros edificios, como los Subterráneos de Palenque y el Palacio del Inframundo de Yaxchilán. Siguiendo a Rivera Dorado, el primer piso del Satunsat se excavó sobre la roca madre, dando la impresión de un descenso al interior de la tierra, lo que indudablemente semeja al edificio con una gruta (figuras 15a y b).





Figuras 15a y b. *Satunsat* de Oxkintok.
(Dorado, 1996: 51-52).

Y si a ello agregamos —dice el investigador— “la penumbra y oscuridad, desorientación en las referencias horizontales y total confusión en las verticales, junto al obstáculo de muros y gruesos lechos de *sascab* natural y compacto que se interponen al paso y dificultan la progresión de la marcha, hacen del recorrido una auténtica prueba para la agudeza visual y la capacidad de concentración” (Rivera Dorado, 1992: 201). Además, añade que el laberinto de Oxkintok “es un intento de invertir el orden normal de las cosas, sugiere la frontera entre dos estados de la condición vital y social de determinados seres humanos, es la tierra de nadie que se extiende entre la vida y la muerte, y todo ello se logra por la abolición de los conceptos y las experiencias comunes del tiempo y del espacio” (*Ibid.*: 205).

En este sentido, coincidimos con Rivera Dorado, pues los mayas de Oxkintok buscaban recrear en este edificio el interior de una cueva, y en la forma laberíntica de los cuartos, las pruebas que deberían enfrentar los iniciados en su viaje al más allá, tal como se relata en el *Popol Vuh*, y al que sólo los grandes hombres y héroes culturales podían trascender. Esta creencia también la encontramos en otras culturas, pues el laberinto y la cueva están fuertemente relacionados con la idea de un viaje subterráneo, es decir, con un rito de iniciación (Guenón, 1988: 173).

Esta idea parece corroborarla la Ascensión Amador Naranjo con la información etnográfica que obtuvo entre los pobladores de la comunidad yucateca de Maxcanú, cercana a las ruinas de Oxkintok. Según Donato Dzul, informante de la autora, los iniciados están obligados a entrar en el Satunsat a media noche y, en medio de la oscuridad, los sacerdotes les hacen una serie de preguntas, mismas que han estudiado con anterioridad, y si las contestan correctamente, es señal de que están capacitados. También están obligados a pasar por otras pruebas en las que deben demostrar su valentía, pues en el interior del laberinto son asustados, “les gritan, les hurgan, les silban, sin ver quién los burlaba, pero, si es miedoso lo separan” (Amador Naranjo, 1989: 165). Otra prueba consiste en montar y no tenerle miedo al monstruo guardián del Satunsat, Itzam,[4] que tiene la apariencia de un cocodrilo. Los que

[4] Al parecer se refieren al Itzam Cab Aín, “Dragón cocodrilo terrestre”, de las fuentes, la advocación de la deidad terrestre y contraparte de Itzamnaaj, dios celeste,

logran esta hazaña son separados por los sacerdotes, y son considerados los nuevos magos clarividentes. También nos llama la atención los conocimientos que estos hombres religiosos deben de tener en cuanto a las propiedades de las plantas, así como del uso de ciertos minerales para profetizar. Al respecto, Gutiérrez Estévez señala que

> [l]os hechiceros yucatecos adquieren y ejercen su poder a través de la posesión de un pequeño cristal o piedra traslúcida (el *sastún*) que encuentran, como signo de su destino y elección, en las proximidades de las ruinas o en cerros arqueológicos. En el *sastún* el hechicero ve los males que padece su cliente, la causa que tienen, las posibilidades de curarlo (Gutiérrez Estévez citado por Amador Naranjo, 1989: 167).

Todos estos datos hablan de los ritos de iniciación a los que son sometidos los *h-menes* del poblado de Maxcanú, y que debieron ser muy similares a los que efectuaban los sacerdotes y gobernantes en el laberinto de Oxkintok en la época prehispánica, y que en la actualidad todavía se conservan en la tradición oral. De hecho, entre los zoques de Chiapas, los umbrales del inframundo maya (conocido como *I' ps töjk kotsök,* "El mundo del gran laberinto") se abren poco antes de la media noche y a media noche (Reyes Gómez, 2008: 99, nota 1). Literalmente *I' ps töjk* se traduce como "veinte casa", pero, a decir de Laureano Reyes Gómez, debe entenderse como "laberinto":

> Es el inframundo que los zoques ubican en un sitio subterráneo, al poniente del globo terráqueo. El mundo de *I' ps töjk* es una réplica del pueblo del cual se es originario, pero está habitado por gente que cumplió su ciclo vital en la superficie terrestre, y la ha abandonado para continuar la vida en el inframundo, el cual es un gran laberinto con ríos subterráneos. Los caminos son túneles que se comunican entre sí (*Ibid.*: 103).

En este sentido, pensamos que tanto el Palacio del Inframundo de Toniná (figura 16), los Subterráneos de Palenque, el Laberinto de Yaxchilán y el pasaje abovedado de Becán, son una clara muestra de la recreación arquitectónica del mundo subterráneo, porque cada uno de ellos tiene

---

símbolo de la tierra y el inframundo. También me recuerda el mito del dios del maíz que vemos representado en las vasijas "tipo códice", donde lucha contra un cocodrilo en el interior de la tierra.

una peculiar disposición de estrechos corredores que reciben un escaso suministro de luz y aire. Sé que no contamos con las evidencias y datos arqueológicos que nos confirmen esta idea, pues los arqueólogos no han publicado información al respecto, pero creo que existen diversos elementos que nos permiten proponer su relación con los laberintos.



Figura 16. Palacio del Inframundo.
(Fotografía del autor).

En el caso del denominado Palacio del Inframundo de Toniná, que se localiza en la segunda terraza de la Acrópolis, Juan Yadeun ha demostrado que para poder acceder al interior de este edificio, el iniciado primero debe acostumbrar su vista a la oscuridad, para luego recorrer los oscuros pasadizos a través de un interesante juego de luces y sombras; una vez en el interior, uno puede ver al que va entrando al edificio a través de una pequeña ventana en forma de Cruz Griega (Juan Yadeun, comunicación personal, 2008). Es posible que este lugar también funcionara como un oráculo, pues en su interior hay una banca donde posiblemente estaba sentado el sacerdote o chamán, y que su predicción se escuchara a través de la ventana.

En Yaxchilán tenemos otro ejemplo, en el edificio 19, que Teobert Maler llamó El Laberinto (figura 17). Es una planta de forma casi cuadrangular, de 18 x 20 m, en cuyo interior existen varias crujías con banquetas, techadas con bóveda y dispuestas en dos niveles. Se llega a ellos mediante dos escaleras y, al igual que las crujías, están techadas con bóvedas. A ello hay que agregar que lo que más le llamó la atención a Maler es que estos pasajes carecen de luz y aire (Sotelo, 1992: 107). Se trata de un recorrido iniciático para poder llegar a la gran plaza. Es decir, que antes de acceder al corazón de la ciudad, se tiene que realizar una serie de rituales.

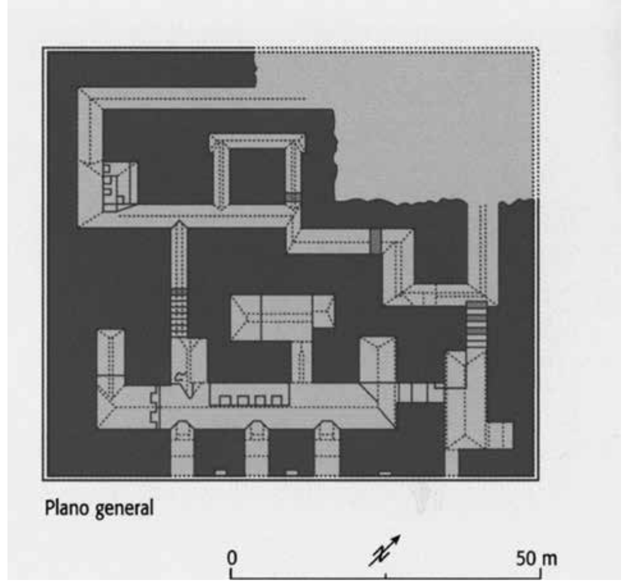


Figura 17. Laberinto de Yaxchilán.
(Grube, 2000: 302).

Otra muestra la tenemos en Becán, Campeche, donde existe un enorme pasaje abovedado, anexo a la Estructura VI (figura 18), el cual es indicativo de que para llegar al centro de la ciudad hay que adentrarse primero en la oscuridad de las sombras, conocer los designios de los dioses y renacer posteriormente para transmitir este conocimiento. Este tránsito con seguridad lo efectuaban los sacerdotes y gobernantes mayas, o bien, todo aquel que quisiera ingresar a la ciudad sagrada.



Figura 18. Pasaje abovedado de Becán.
(Fotografía del autor).

También hay que destacar que esta ausencia de luz y aire en los edificios mayas fue observada desde el momento del contacto, muestra de ello es la descripción que nos ofrece Antonio de Ciudad Real de los edificios de Uxmal:

> [...] era muy de notar que ninguno destos aposentos, ni todos los demás que allí había, tenía ventana ninguna, chica ni grande, y así estaban algo obscuros, especial cuando doblados uno dentro de otro, que aun en esto daba a entender aquella gente idólatra las tinieblas y obscuridad de errores en que estaba metida (Ciudad Real, 1993: t. II, 359).

Lo cual nos confirma que se trata de espacios reservados para el culto. En cuanto a los Subterráneos de Palenque, este edificio consta de tres crujías paralelas, que van de oriente a poniente. La crujía interior se comunica con el nivel superior a través de unos pasillos abovedados y unas escaleras que comunican a las casas E y H. La poca ventilación y la oscuridad que predominan en ellos me permiten sugerir que se trata de la recreación del interior de una cueva. Además, hay que señalar que en los estucos de las entradas a los subterráneos se esculpió un venado, posiblemente porque este animal está relacionado con el sacrificio, la

fertilidad y el inframundo, y en otra vemos al dios del maíz brotando del interior de la tierra (figuras 19a y b).





Figuras 19a y b. Subterráneos de Palenque.
(Fotografías del autor).

En el interior de los subterráneos también se dibujó un pez enorme y una serpiente gigante que enmarca la entrada del lado norte (Robertson, 1998: 298), los cuales, desde nuestro punto de vista, son habitantes naturales del inframundo. Además, este marco serpentino

remite, al igual que los templos-monstruo y las fauces esqueléticas, a la representación de los umbrales del inframundo, imágenes muy recurrentes en el arte maya para representar el mundo inferior.

Por otro lado, es muy probable que en esta parte de El Palacio los gobernantes de Palenque llevaran a cabo sus ritos de iniciación, para entrar en contacto con sus dioses y antepasados. Esta idea se corrobora por la existencia de tronos y bancas en su interior (figura 20); una de ellas está grabada y, de acuerdo con la lectura epigráfica de Stuart, el trono de los subterráneos, que actualmente se exhibe en el museo de sitio, tiene una fecha calendárica de 12 Ajaw 8 Keh, 9.11.0.0.0, y corresponde al gobierno de K'inich Janahb' Pakal, y en él se menciona la conmemoración de un ritual de final de *k'atun* (Stuart, 2003).

Asimismo, nos llama la atención que la inscripción del trono remata con la representación de un ser que Stuart llama Lagarto Venado Estelar, el mismo que vemos en el relieve de la Casa E del Palacio con cuerpo de banda astral y que se menciona en el texto de la plataforma del Templo XIX. El investigador considera que el Lagarto Venado Estelar corresponde al Dragón Celeste Nocturno. Además, recordemos que el poder lo otorgan los antepasados que residen en el inframundo, y el que este ser aparezca en el trono legitima la autoridad del gobernante.

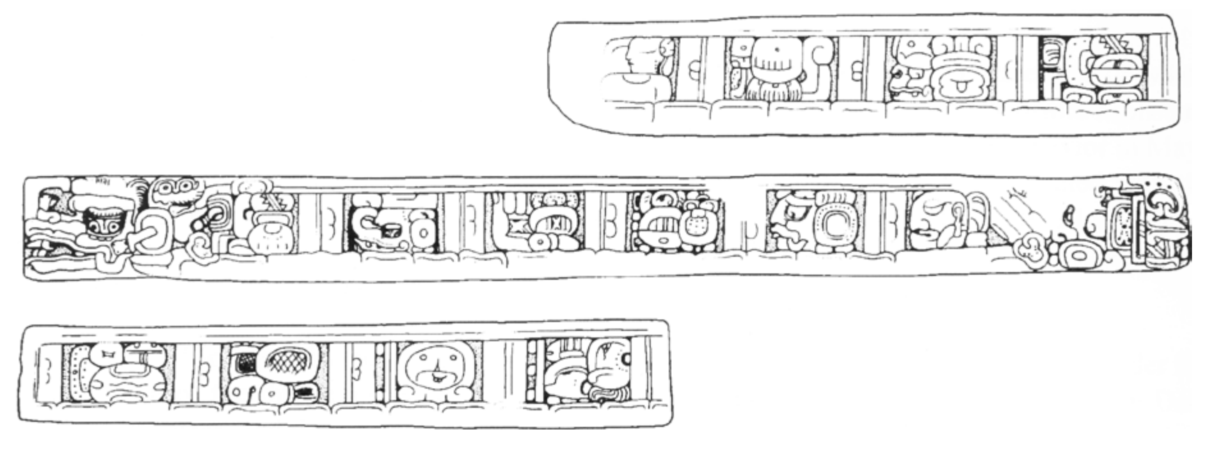


Figura 20. Inscripción del trono de Pakal ubicado en el interior de los subterráneos. (Dibujo de David Stuart).

Aunque ahora sabemos que este sitial fue desplazado de su lugar de origen (la Casa E) por otro que conmemora el reinado de K'inich Kan Joy Chitan (el llamado trono Del Río), es seguro que en este lugar se efectuaron ceremonias y rituales de paso. Además, como hemos visto, una característica esencial de los rituales que se siguen en el interior de estos espacios es la oscuridad: debían efectuarse en el interior de los templos, en la parte más oscura, evitando que el más mínimo rayo de luz anulase la magia del ritual ofrecido a las divinidades terrestres o infraterrestres. Al respecto, dicen Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón que el ritual "había de ser efectuado en lugares absolutamente oscuros, en excavaciones bajo tierra, en cavernas oscuras, en la parte inferior y más oculta de los adoratorios" (*El libro de los libros del Chilam Balam,* 1998: 138, nota 6).

Un claro ejemplo de esto es la estela 24 de Yaxchilán, cuya escena principal es el sacrificio de sangre realizado por la señora K'ab'aal Xook, esposa de Escudo-Jaguar I. La señora se traspasa la lengua con una cuerda con espinas, y la sangre producto del autosacrificio cae sobre una cesta que contiene papel, la cual es quemada posteriormente, y su aroma sirve de alimentos para los dioses, mientras Escudo-Jaguar I, frente a ella, sostiene una larga antorcha humeante (figura 21). Esto revela que los ritos eran efectuados en lugares totalmente oscuros o a media noche, como sugieren las etnografías contemporáneas. Incluso tenemos datos de que algunos edificios fueron pintados de color negro para reproducir la oscuridad del inframundo, como el Templo 23 de Plan de Ayutla, Chiapas. Otro ejemplo, aunque de tradición nahua, es la página 34 del *Códice Borbónico,* donde observamos un ritual de fuego nuevo, en el interior de un templo pintado o decorado en color negro.

Y tal vez, como sucede en otros pueblos del mundo, es posible que los laberintos fueran considerados verdaderos planos del más allá y sirvieran de guía al espíritu en su tránsito por el inframundo. Se ha dicho que los laberintos circulares eran una réplica del recorrido de los astros, y que los más antiguos fueron los cuadrados o rectangulares (http://vereda.saber.ula.ve/mirabilia/laberin.htmhttp://vereda.saber.ula.ve/mirabilia/laberin.htm). En el área maya, sólo hemos podido encontrar representaciones de estos últimos, y lamentablemente no tenemos datos que permitan sugerir que recreaban el movimiento de los astros,

pero sí simboliza una sección del cosmos: el inframundo. Su forma rectangular nos recuerda la esquematización simbólica de los ofidios representados en Chichén Itzá y Uxmal en forma de grecas escalonadas. Y, como ya mencionamos, la serpiente está estrechamente ligada con los ritos de iniciación y sacralización de los gobernantes. De acuerdo con De la Garza, entre los mayas la serpiente desempeña el papel de demiurgo y de maestra de iniciación, y durante ciertos ritos, el iniciado debe ser tragado por una gran sierpe, para después ser vomitado o excretado e iniciar una nueva vida, ya sacralizada, que le permitirá ejercer el poder sobre otros hombres (Garza, 1984: 301-307). Además, el recorrido por el laberinto se puede equiparar con un viaje iniciático; si el iniciado es capaz de llegar al centro y volver a la salida, significa, a nivel universal, volver a nacer.

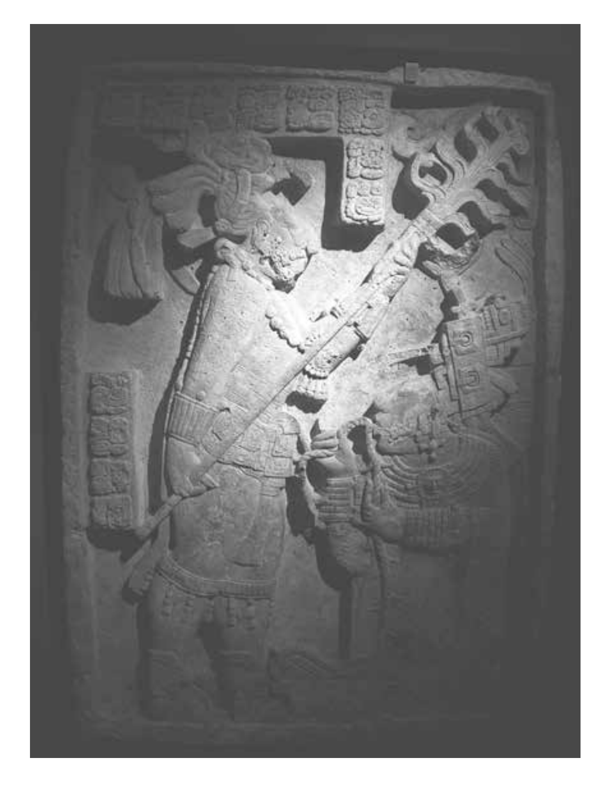


Figura 21. Dintel 24 de Yaxchilán, Chiapas.
(Fotografía de Asier Rodríguez M.).

El juego de pelota como espacio geográfico del inframundo

Otra manera simbólica de representar las puertas del inframundo es la forma arquitectónica a manera de abismo que tiene la cancha del juego de pelota. Según Eric Taladoire, "La misma morfología de las canchas hace de ellas, en contraposición con las pirámides, una abertura en la tierra que es como la entrada al inframundo" (2000: 27). Además, la ubicación de las canchas confirma esta idea, pues se ubican en las partes más bajas de los sitios; tal es el caso de los juegos de pelota de Uxmal y Nakum. En otros casos, la cancha se encuentra construida por debajo del nivel de los edificios principales, como en Toniná, Chiapas (figura 22).



Figura 22. Juego de pelota de Toniná.
(Fotografía del autor).

Otros ejemplos del juego de pelota como espacio del inframundo son las representaciones que vemos en el Escalón VII de la escalera jeroglífica de la Estructura 33 de Yaxchilán, donde aparece el gobernante Pájaro-Ja-

guar IV (Yaxun B'ahlam IV) jugando a la pelota. La forma escalonada del juego indica que el gobernante se encuentra en un plano inferior, y junto a este personaje están dos enanos, seres asociados con el inframundo.[5] La pelota lleva dentro el cuerpo de un prisionero que, de acuerdo con Stuart (2003: 26-27), se trata de un personaje de Lakamtun (figura 23).

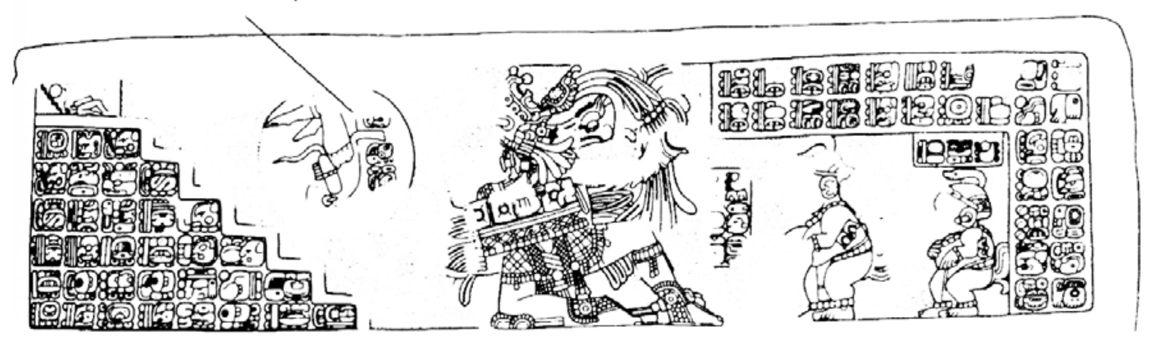


Figura 23. Pelota con el cuerpo de un prisionero.
(Schele y Freidel, 1999: 271).

Esta imagen sugiere que la cancha del juego de pelota no fue el único escenario donde se efectuaba el juego, también es factible que algunas estructuras escalonadas tuvieran esa función. Al parecer, este juego de pelota contra peldaños fue muy común en la época Clásica, ya que tenemos otros ejemplos en la cerámica, como el vaso K1288 (figura 24), donde observamos a dos personajes jugando frente a unos escalones, los cuales, además, tienen marcas de roca o signos *kawak*, indicándonos que se trata de una montaña sagrada.

Según Freidel, Schele y Parker, el juego de pelota permitía abrir los portales de otros mundos; la lectura de una serie de trece tableros en el peldaño superior de la escalinata que conduce al interior del Templo 33 de Yaxchilán así lo demuestra; el lugar donde Pájaro-Ja-

[5] En los mitos de creación contemporáneos, a los enanos o *zayamuicob* se les atribuye la construcción de los sitios arqueológicos y los grandes caminos de piedra. También se les llama *p'uz,* "jorobados" o "concorvados". De acuerdo con Ascensión Amador Naranjo, "Tenían poderes mágicos y les bastaba silbar para que las piedras se ordenaran debidamente en los edificios" (1989: 162).

guar IV efectúa el juego es en el "Transformador Negro (*Ek'-Way*) de 6-Concha en Mano" (1999: 348-349). El texto de los Seis Escalones complementa esta información diciendo que el juego era el lugar en que "se entraba en el camino", *och b'ih* (*Ibid*.: 349) (figura 25), que es similar a la frase empleada en sitios como Palenque y en las vasijas estilo códice del Petén cuando una persona fallece. La imagen del juego de pelota del *Códice Magliabecchiano*, f. 80r., de tradición náhuatl, reafirma esta idea, pues en el centro de la cancha aparecen dibujados siete rostros del dios de la muerte.



Figura 24. Juego de pelota contra peldaños. Vaso K1288.



a. ocurrió en el Hoyo Negro.
El Lugar de 6-Concha en Mano

b. Él se internó por el camino
en el juego de pelota

Figura 25. Lecturas de la ubicación del juego de pelota.
(Freidel, Schele y Parker, 1999: 349).

Los marcadores del juego de pelota de Copán (figura 26) también sugieren su relación con el inframundo, pues las escenas tienen una forma cuadrifoliada, lo que indica que el juego que ahí se representó

se llevó a cabo en el inframundo, y recuerda el mito, registrado siglos después en el *Popol Vuh*, en el que se habla de la lucha de los gemelos míticos (Junajpú e Xb'alanke) contra los señores del Xib'alb'a, es decir, la pugna de los seres luminosos contra los seres oscuros.

De hecho, Schele (1987) identificó al personaje de la izquierda como Jun Ajaw (uno de los héroes gemelos del período Clásico) y, frente a él, a 18-conejo (Waxaklajun Ub'ah K'awiil). Por su parte, Tokovinine (2002: 2) sugiere que el personaje de la derecha es Mixnal (dios de la muerte y del sacrificio entre los mayas de período Clásico), personificado por el gobernante Waxaklajun Ub'ah K'awiil, quien lucha contra Jun Ajaw, y el duelo parece acontecer en un sitio mítico llamado Wakminal.



Figura 26. Marcador del juego de pelota de Copán.
(Freidel, Schele y Parker, 1999: 350).

En la arquitectura maya encontramos incluso juegos de pelota metafóricos, es decir, fachadas que servían como escenario teatral; tal es el caso del construido en la fachada sur del Templo 11 de Copán. Sobre la terraza se labraron enormes conchas, lo que refuerza la idea de la superficie acuática del inframundo. De acuerdo con Schele y Freidel (1999: 420), en la escalera que se proyecta hacia el patio oeste se hacía

rodar a las víctimas después del sacrificio por decapitación, como si fueran pelotas. Además, el gobernante Yax Pasaj, para reforzar más la idea de un escenario acuático, mandó esculpir dos cocodrilos sobre la plataforma opuesta a la fachada del Templo 11.

Otros ejemplos de la relación del juego de pelota y la decapitación los tenemos en el arte maya de Chichén Itzá. En el Tablero centro-este del Juego de Pelota vemos al vencedor con la cabeza cercenada de un jugador vencido, y la pelota, o un astro, con una calavera dibujada al centro, lo que remite al espacio inframundano. El derrotado aparece de rodillas con un torrente de sangre saliendo de su cuello, el cual es simbolizado por serpientes. Además de la sangre, surge una enredadera de flores, lo que permite relacionar al ritual sangriento con la renovación vegetal (figura 27).

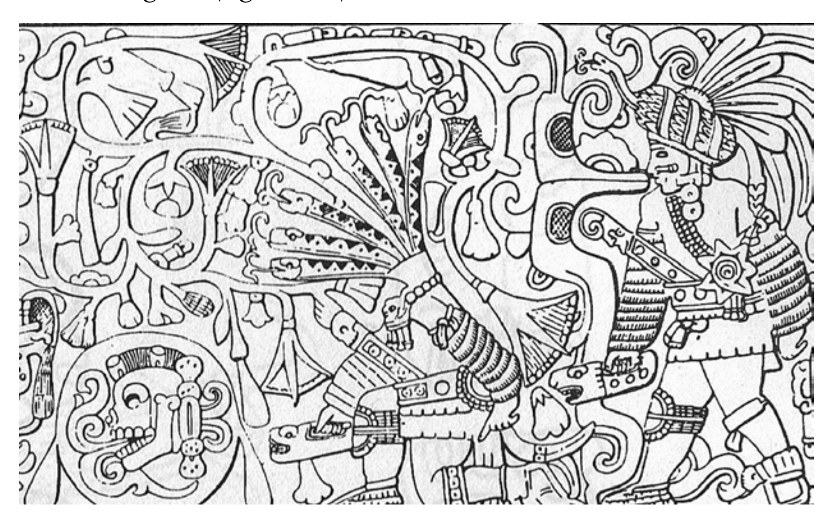


Figura 27. Jugador decapitado y pelota con un cráneo.
Estructura 2 D1 de la pared este del juego de pelota, Chichén Itzá.
(Nájera, 1987: 36, dibujo de Carlos Ontiveros).

Como dato anexo, en el Altar 1 del juego de pelota del sitio Moral-Reforma (figura 28), encontramos una escultura con forma de umbral decorada con dos aves moan bicéfalas, las cuales están íntimamente relacionadas con el inframundo y fungen como mensajeras de las potencias de este sector del cosmos (Juárez Cossío, 2004: 41). Su cuerpo

simboliza el cielo nocturno, pues tiene modelado, entre otros glifos, el de la luna. Estos datos permiten relacionar el juego de pelota con la muerte, simbolizada por el ave moan, y con el movimiento de los astros, por el glifo de luna esculpido en la banda celeste.



Figura 28. Altar 1, Moral-Reforma, Tabasco.
(Fotografía del autor).

De hecho, en las vasijas estilo códice observamos que los jugadores de pelota llevan tocados con figuras de animales que, a decir de algunos autores, se vinculan con los diferentes estratos del cosmos; por ejemplo, los venados, jaguares y perros, con el inframundo, y los loros, colibríes y quetzales, con el cielo (Barrois, 2011: 199). Se refuerza la idea de la lucha de seres luminosos contra las fuerzas de las tinieblas, "encarnadas en los astros, que son seres divinos" (Garza e Izquierdo, 1980: 315).

Como señalamos líneas arriba, esta idea se va a conservar siglos después, ya que en el *Popol Vuh* se narra la lucha en la cancha del juego de pelota de los dioses celestes contra los señores de la oscuridad. El primer grupo (Jun Junajpu y Wuqub' Junajpu), lo hacen en el plano terrestre, mientras que Junajpu e Xb'alanke, en el interior de la tierra.

De acuerdo con Michela Craveri, "[l]as dos canchas parecen simétricas, una en el mundo de arriba, sobre las cabezas de los señores del Xib'alb'a, y otra en el corazón del inframundo" (2012: 213). Además, piensa que ambas canchas estaban situadas en el centro del mundo y funcionaban como *axis mundi*, un puente de comunicación entre ambos mundos. De hecho, las dos parejas sufren una muerte ritual en la cancha del juego de pelota, lo que les permitió trascender de una condición humana a una divina. En este sentido, "[l]a cancha es un *imago mundi*, una imagen del carácter dinámico y dual del universo. Al tocar los mecanismos más profundos de la existencia humana, se relaciona con el inframundo" (*Ibid*: 215).

Finalmente, es interesante que en k'iche' la palabra *jom* signifique tanto "patio del juego de pelota", como "cementerio" (Ximénez, 1985: 283), porque confirma algunas expresiones del período Clásico que vinculan al juego de pelota con el inframundo como lugar de la muerte y de transformación.

El Witz, la Montaña Sagrada

Los mayas del período Clásico representaron simbólicamente las montañas y el interior de la tierra en la imagen del Witz,[6] la Montaña Sagrada, y sus fauces, como mencionamos anteriormente, fueron imaginadas como las entradas: las cuevas. Estas ideas se pueden corroborar al analizar algunas imágenes del llamado mascarón Witz, dibujadas tanto en cerámica como en la pintura mural, o bien, aquellas que se esculpieron en estuco o las que se reprodujeron en su propia arquitectura.

El ejemplo más temprano lo tenemos en el mascarón encontrado recientemente en la ciudad de Holmul,[7] Guatemala, y que está fechado en el 350 a. C. En sus fauces vemos un personaje longevo, sobre su cabeza se puede distinguir una grieta escalonada, en clara asociación con el inframundo, y a los lados dos calaveras y fémures cruzados, símbolos del mundo de los muertos (figura 29). Para Francisco Estrada-Belli,

[6] Witz es la palabra maya para "montaña" o "loma" (Schele y Freidel, 1999: 78).

[7] Holmul se localiza en la región noroeste del Petén, Guatemala, muy cerca de Belice. Tiene una larga ocupación, desde el 800 a.C., hasta el Clásico Tardío.

"[l]a boca de la imagen representa la cueva en el cerro sagrado o bien la entrada al inframundo" (https://www.academia.edu/5617058/NG_Latin_American_Edition-_Exploradores._Holmul_el_umbral_al_inframundo).



Figura 29. Mascarón de Holmul con el rostro de un anciano en las fauces y símbolos de muerte en los extremos.
(tomado de https://www.academia.edu/5617058/NG_Latin_American_Edition-_Exploradores._Holmul_el_umbral_al_inframundo).

En las pinturas murales de la Estructura Sub-1 de San Bartolo, en el Petén guatemalteco del Preclásico Tardío, también encontramos representada la imagen del Witz en una gran montaña, en la que además aparece dibujado el glifo *ahk'ab,* "oscuridad", lo que indica que se trata de un lugar oscuro, como el interior de una cueva (figura 30). Además, vemos el signo *k'an*, "amarillo", "precioso", lo que sugiere que se trata tanto de un portal hacia el más allá como de un lugar de abundancia.

La fertilidad, en este caso, es representada tanto por las serpientes como por la espesa y florida vegetación. William Saturno, Karl Taube y David Stuart la llaman la Montaña de la Flor.[8] La parte acuática

[8] Taube (2004) tiene un extenso artículo donde analiza la imagen de la Montaña de la Flor; en él señala que es un símbolo que está presente desde el período Preclási-

es simbolizada por una enorme estalactita que pende de lo alto de la cueva; de acuerdo con estos autores, dichas formaciones calcáreas "eran consideradas los colmillos de las bocas de cuevas en el antiguo pensamiento maya" (Saturno, Taube y Stuart, 2005: 14).

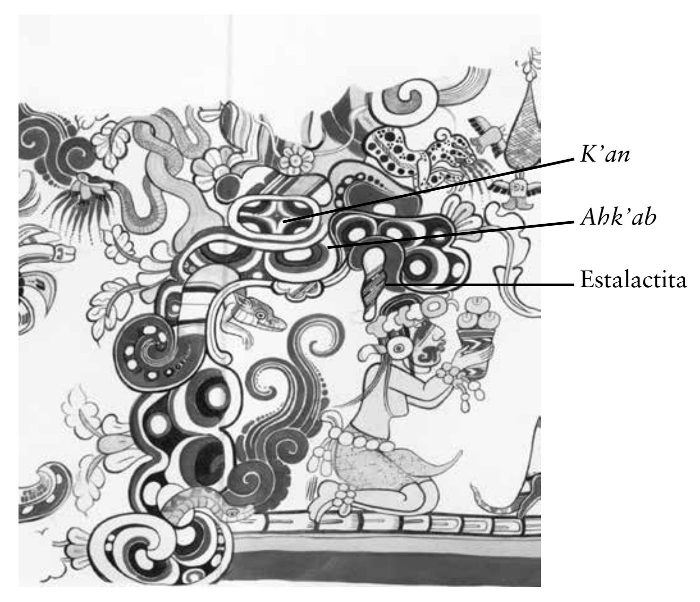


Figura 30. Mural de San Bartolo, Petén, Guatemala.
(Tomado de Saturno, Taube y Stuart, 2005).

En esta imagen también se distingue un jaguar, habitante natural del inframundo, devorando un nido de pájaros. Probablemente, el ave aquí representada es aquella conocida como zacua (*Psarocolius moctezuma*), que suele tejer su nido en lo alto del Palo Mulato, árbol de color rojo, muy liso, lo que dificulta el acceso a los nidos. Según los custodios del sitio arqueológico de Bonampak, los zacuas tardan cerca de diez años en elaborar sus nidos.

Otro ejemplo lo tenemos en el friso de estuco de la Estructura I de Balamkú, Campeche, perteneciente al Clásico Temprano (figura 31),

co en sitios como Kaminaljuyú, Abaj Takalik y Uaxactún, que en el período Clásico prolifera su culto, y que es paraíso celestial, donde residen los dioses, principalmente el del maíz, y los antepasados.

donde observamos que las pestañas del monstruo de la tierra están trazadas en forma ondulada, simulando corrientes de agua, lo que simbólicamente alude a ríos y corrientes subterráneas existentes en el interior de las cuevas. Además, en la parte superior lleva el glifo *Kawak,* que, de acuerdo con el análisis lingüístico de la palabra hecha por Kaufman y Norman, se refiere a la lluvia o al dios de la lluvia.[9]

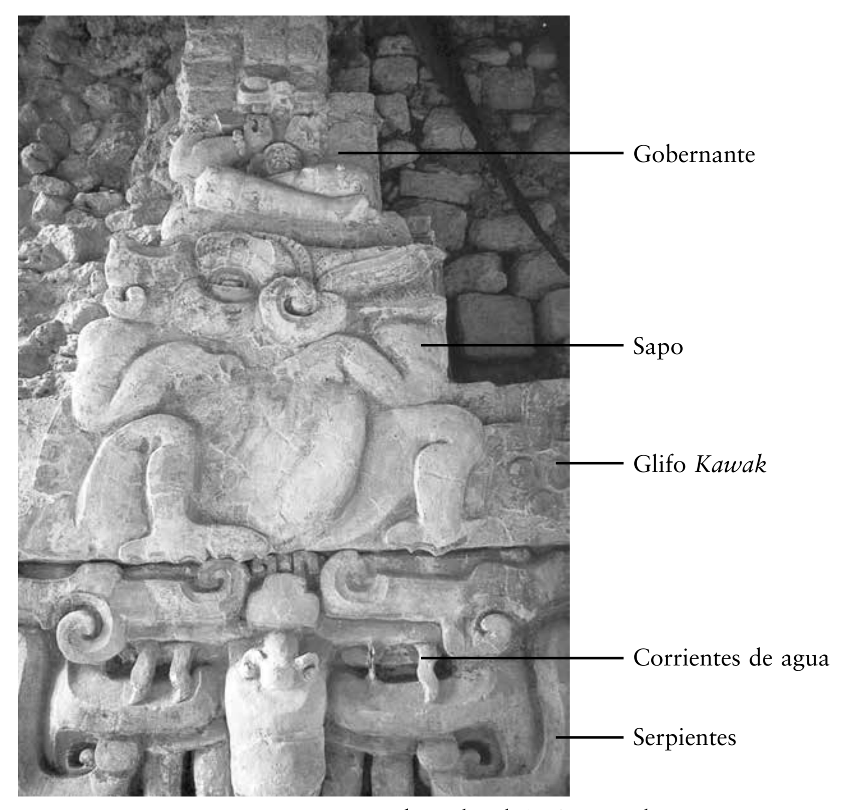


Figura 31. Friso de Balamkú, Campeche.
(Grube, 2000: 198).

[9] De acuerdo con la reconstrucción de la palabra *kawak* hecha por Kaufman y Norman, *kawak* es *kahoq* en cakchiquel y pokomchi, *kawoq* en ixil y quiché, *kyooq* en mam, y *kaaq* en kekchi. Según ellos, en proto-maya la inicial k cambia por ch, por lo que en tzeltal se leería como *cha'uk*; *chauk* en tzotzil; *chawuk* en tojolobal y chuj; *chahk* en chol, y finalmente *chaak* en yucateco, mopan e itzá. Y se estaría aludiendo a la lluvia o a la deidad de la lluvia, Chaahk (Kaufman y Norman, citados por Spero, 1991: 1).

Por otro lado, desde nuestro punto de vista, el glifo T528 o Kawak, iconográficamente, es una abstracción simbólica de una cueva, con las estalactitas[10] y fuentes de agua que hay en su interior (figura 32).

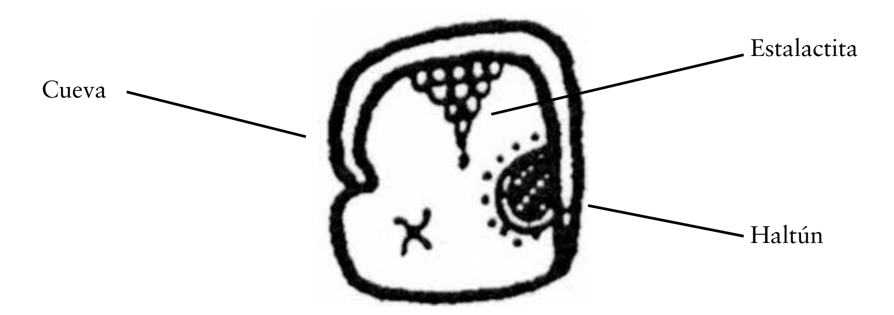
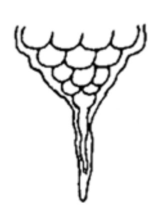


Figura 32. Glifo *Kawak*.

Claude Baudez (1996: 36) sugiere que las serpientes que surgen de la comisura de la boca del monstruo aluden a la fertilidad inagotable que hay en el interior de la tierra; además, sobre el mascarón también se ve una serie de anfibios y reptiles: ranas y cocodrilos, habitantes naturales de esta región oscura y húmeda del cosmos. Sobre las fauces de estos animales es posible observar varios personajes sentados entre cojines; es probable que se trate de la representación de los gobernantes de Balamkú. Sobre estos últimos, dice Baudez que

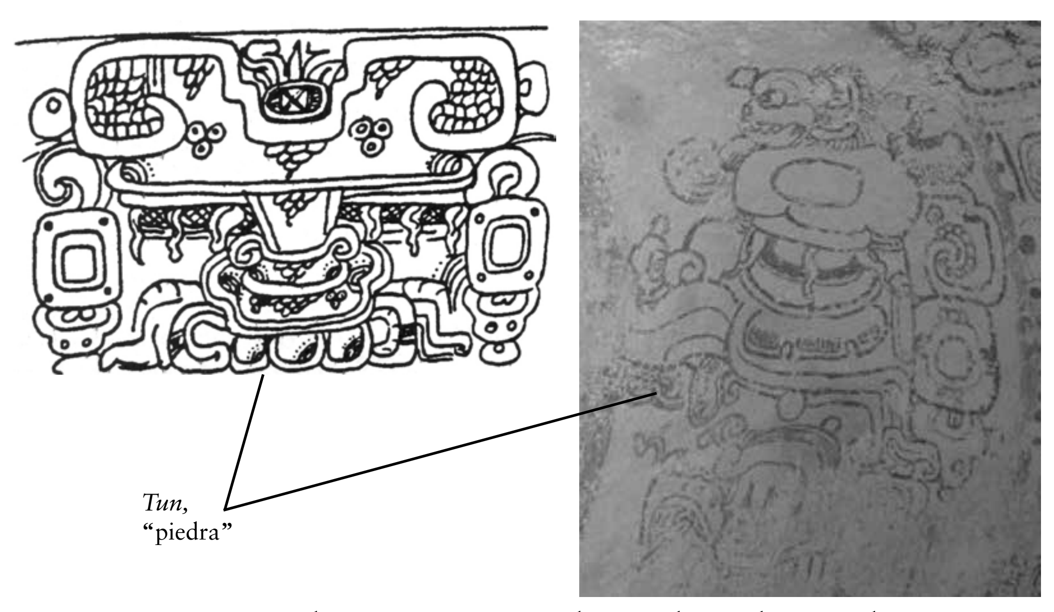
> [a]demás de ilustrar en detalle los aspectos opuestos y complementarios del inframundo, enseña que el ciclo dinástico es equiparado al ciclo solar. En esta concepción, el acceso al trono es ilustrado por el rey saliendo de las fauces del monstruo terrestre, como el Sol sale de la boca

[10] A esta misma conclusión llegó Karen Bassie sobre el llamado "racimo de uvas"; además señala que no sólo representan las gotas de agua cayendo del techo de la cueva, sino que también es una estalactita (Bassie, 1991: 109-101).



> de la Tierra; la muerte del rey es vista como una puesta del Sol, cuando cae en la boca del monstruo terrestre —como el rey Pacal, de Palenque, representado en la tapa de su sarcófago (*Ibid.*: 40).

Aparte de esta imagen de Balamkú, tenemos múltiples ejemplos del Witz en otros sitios del área maya, como un vaso de procedencia desconocida (figura 33a), citado por Vogt y Stuart (2005: 156), en el que observamos, independientemente de las pestañas en forma de corrientes de agua, dientes con signos *tun*, "piedra", lo que refuerza su liga con el interior de las cuevas. Además, tiene una hendidura en la frente, en la que distinguimos unas bandas cruzadas y un elemento vegetal, que ha sido interpretado como la planta de maíz. Estas mismas características las encontramos en un detalle de la pintura mural de la Tumba 1 de Río Azul (figura 33b), donde los dientes del monstruo de la tierra también son de roca. La imagen, en general, revela que se trata de una montaña animada donde germina la vida, pero también es un lugar de muerte, porque lleva como tocado un cráneo.



Figuras 33a y b. Witz en una vasija de procedencia desconocida, dibujo de David Stuart (Vogt y Stuart, 2005: 156), y detalle de la Tumba 1 de Río Azul, fotografía de Nora García (Proyecto Río Azul).

Otro ejemplo más de la montaña sagrada está en un detalle del Tablero del Templo de la Cruz Foliada, Chiapas (figura 34). En él se observan varios elementos que permiten caracterizar al inframundo maya del período Clásico: un enorme mascarón vegetal sobre el que está parado el gobernante K'inich Kan B'ahlam; el jeroglífico *ahk'ab*, "oscuridad", dibujado en la parte superior, indica que es un lugar oscuro, o bien, como señalan los choles actuales, un sitio oscuro y profundo, pues se trata del interior de una enorme cueva (Pedro Gutiérrez Sánchez, comunicación personal, 2007). Además, se sabe que es un lugar fértil y húmedo, porque sobre la frente del monstruo de la tierra está dibujado el glifo *kawak*, el cual, como se dijo antes, alude a las corrientes internas de las cuevas y al dios de la lluvia. La fertilidad de este sector es sugerida por las plantas de maíz que nacen de la hendidura frontal del mascarón. Llama la atención, en esta imagen, la serie de jeroglíficos que los artistas de Palenque esculpieron en los ojos; de acuerdo con la lectura de David Stuart, se lee como *Yaxhaal Witznal*, "la montaña del sustento", un texto que refuerza la idea de que se trata de una representación de la Montaña Sagrada.

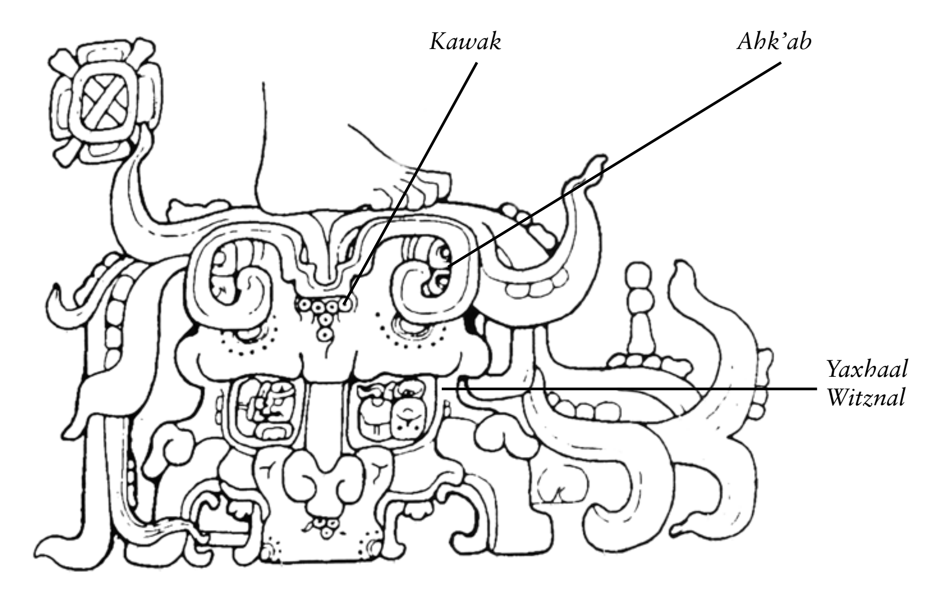


Figura 34. Detalle del Tablero del Templo de la Cruz Foliada. (Dibujo de Linda Schele).

Por otro lado, hay que destacar que el mascarón del Tablero del Templo de la Cruz Foliada de Palenque tiene tres rostros, y un cuarto, que no se ve, en clara relación con los cuatro rumbos del cosmos, presentes en el inframundo maya y mencionados en el *Popol Vuh*. Una quinta dirección es la hendidura donde está parado el gobernante, K'inich Kan B'ahlam, que se erige como árbol-eje del mundo. El soberano desempeña tanto el papel del hombre que mantenía el orden terreno, como el del dios que guardaba el orden cósmico; a través de los rituales controla los fenómenos meteorológicos, astronómicos y naturales que revestían importancia para los ciclos agrícolas (Vargas, 2010: 18).

Una muestra más de la Montaña Sagrada es la Estela 1 de Bonampak, Chiapas (figura 35), en cuyo interior moraba el dios del maíz. Por analogía, el inframundo maya también se consideraba la residencia de esta deidad, lugar donde la vegetación se renovaba periódicamente y se resguardaban los granos del maíz que, al entrar en contacto con el exterior —el sol, la energía de vida—, germinaban en forma de plantas de maíz.

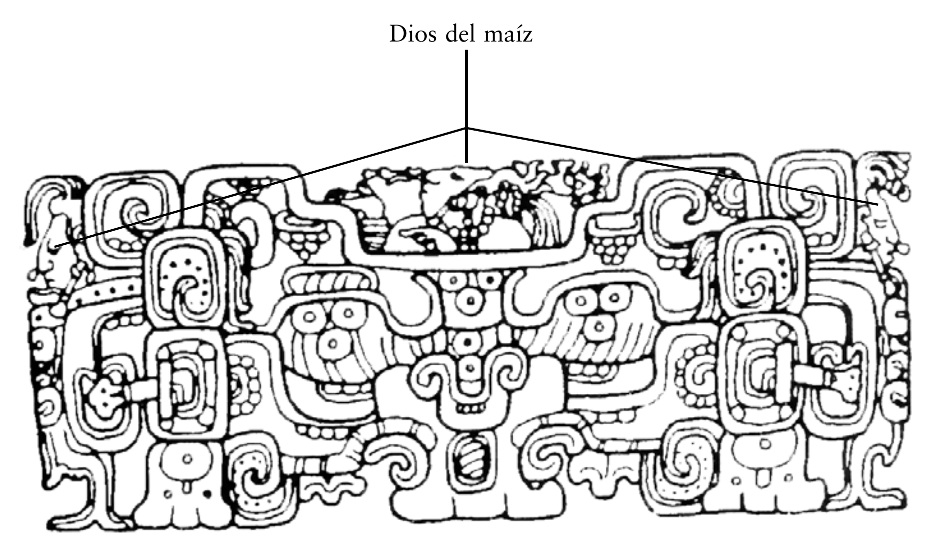


Figura 35. Estela 1 de Bonampak, fragmento.
(Dibujo de Linda Schele).

Tomando en cuenta estas ideas, puede asociarse la imagen del gobernante parado sobre el mascarón del Witz como el tiempo amarillo

del que habla Alfredo López Austin, es decir, el dominio de la temporada seca, y el gobernante, encarnación del sol,[11] enviaba sus rayos sobre la tierra para hacer germinar las plantas.

Así, este lugar bien puede equipararse con el Tlalocan de los antiguos nahuas, pues, de acuerdo con Alfredo López Austin, éste "es una montaña hueca llena de frutos porque en ella hay eterna estación productiva" (1994: 9). Una gran montaña que guarda en su interior todo género de riquezas, concebida como una gran olla donde las aguas, los vientos, los espíritus (o "corazones") de las plantas esperaban su periódica liberación; se vislumbraba como "un paraíso acuático, oscuro y fecundo como el vientre de una mujer" (López Austin, 1998: 11), imagen parecida a la que ofrece la *Histoire du Mexique* sobre la diosa de la tierra:

> [Los dioses] ordenaron que de ella saliera todo el fruto necesario para la vida de los hombres; y para efectuarlo, hicieron de sus cabellos árboles, flores y hierbas, de su piel la hierba menuda y florecillas, de sus ojos pozos y fuentes y pequeñas cuevas, de la boca ríos y cavernas grandes, de su nariz valles de montañas, de sus hombros montañas" (*Histoire du Mexique*, 2002: 153).

Ahora bien, los mayas de Palenque ejemplificaron estas ideas en las esculturas modeladas sobre la cornisa del Templo de la Cruz, cuya representación corresponde a dos grandes monstruos Witz (figura 36), por lo que también concebían este templo como una Montaña Sagrada, y al santuario interior, como la puerta de entrada al mundo subterráneo. En general, se trata de la personificación de un ser híbrido, con rostro serpentino y patas de saurio. Los ojos están marcados por una cruz de san Andrés, las fauces abiertas simulan la cueva y el tocado está compuesto por nenúfares que son mordisqueados por peces, lo cual ratifica la idea de que este sector es oscuro, acuático y fértil. Posiblemente, en este corazón de la montaña, el gobernante entraba en contacto con sus antepasados y, al igual que los héroes gemelos del *Popol Vuh*, enfrentaba los peligros del inframundo para traer consigo la sabiduría y la prosperidad a su pueblo.

[11] Mercedes de la Garza ha identificado al gobernante maya con el sol, como "Corazón del cielo", eje o centro del mundo (2002: 247).

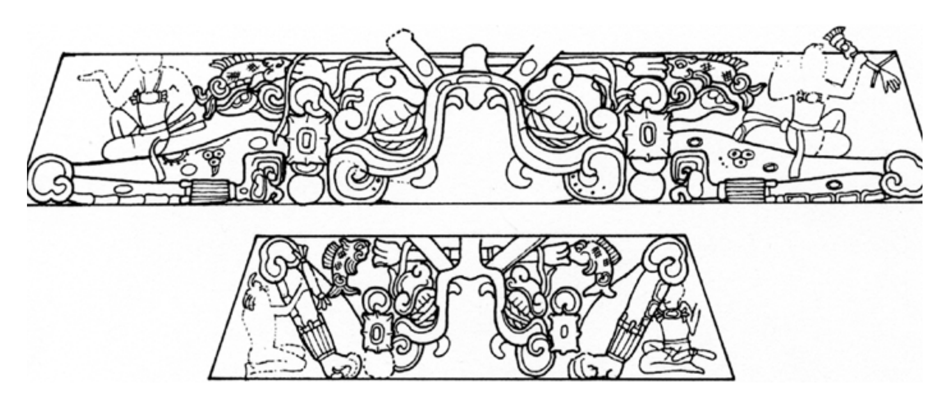


Figura 36. Cornisa del Templo de la Cruz.
(Dibujo de Linda Schele).

Arquitectónicamente tenemos otros ejemplos del Witz, incluso a algunos de ellos les colocaron enormes estalactitas dentro, para reforzar que se trata de umbrales, como el caso del Templo monstruo de Ek' Balam (Leticia Vargas, comunicación personal, 2007) (figura 37) y el Palacio 33 de Yaxchilán, los cuales de alguna forma recrean el ambiente interno de una cueva (figura 38).



Figura 37. Templo de Ek'Balam. (Fotografía del autor).

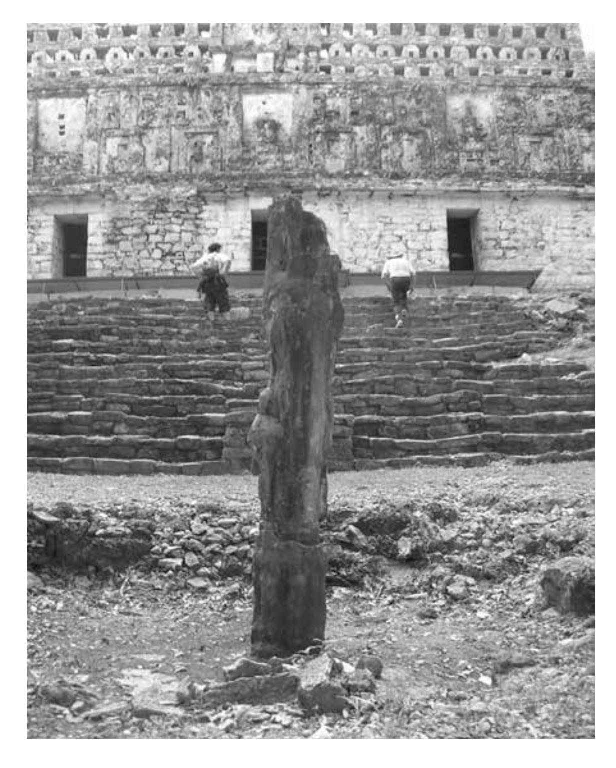


Figura 38. Estalactita frente al Templo 33 de Yaxchilán.
(Fotografia del autor).

Por otro lado, los vasos estilo códice con escenas del inframundo son otro claro ejemplo de que en este sector del cosmos predomina la oscuridad; por ejemplo, el Vaso de los Siete Dioses o K2796 tiene el color negro como fondo, lo que indica que la acción se desarrolla en un tiempo primordial donde no había luz ni orden. Esta escena también se puede asociar con imágenes palaciegas dibujadas en otras vasijas, lo que nos hace reflexionar sobre que el inframundo maya del período Clásico fue concebido como un mundo paralelo, un reflejo de la realidad, pero habitado por dioses y seres de la noche; algo similar a lo que encontramos entre los nahuas de San Miguel Tzinacapan, Puebla, pues este grupo cree que "las formas y estructuras del inframundo reflejan las divisiones conceptuales de la vida cotidiana del pueblo, aún con algunas inversiones" (Knab, 1991: 36).

Continuando con los vasos con fondo de color negro, tenemos el K688 (figura 39), en el que observamos a tres seres: uno de ellos, con rasgos juveniles y con cola y orejas de jaguar, sentado en la trompa del mascarón Witz, y dos más con ojos cuadrados y bizcos, frente divina y orejas también de jaguar, al parecer una variante de los dioses remeros. De acuerdo con la lectura epigráfica de Schele, Freidel y Parker, en este vaso se narra el nacimiento de un dios en un lugar mítico, llamado Na-Ho-Chan-Witz-Xaman, "Primer-Cinco-Cielo-Montaña-Norte" (1999: 96-97).

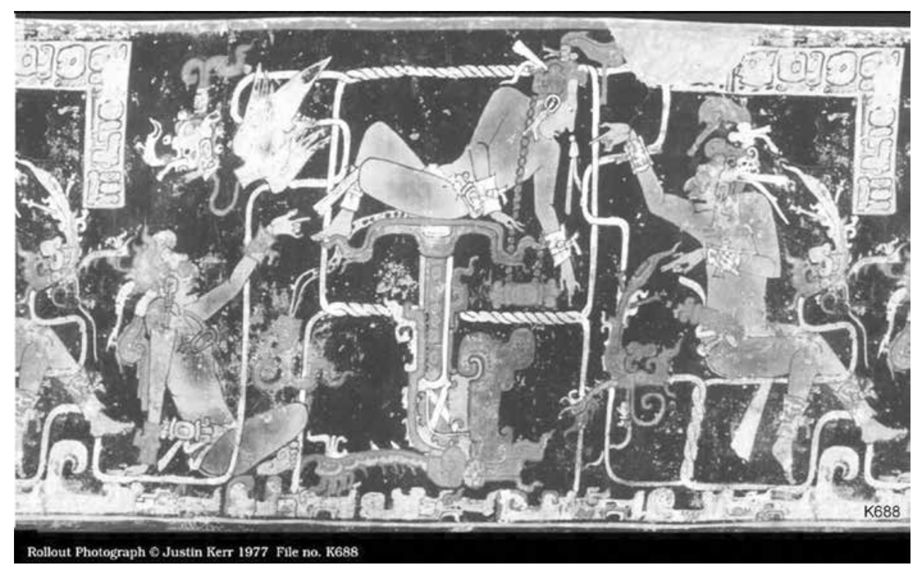


Figura 39. Vaso K688, con fondo negro.

La lectura epigráfica sugiere que se trata del nacimiento del dios del maíz en el inframundo, quien es acompañado por los dioses remeros. Lo que llama la atención en esta imagen es que la mandíbula inferior del Witz sea un ciempiés; es interesante este dato, porque refuerza la idea de que se trata de una escena que se lleva a cabo en el interior de la tierra.

Además, en la arquitectura monumental tenemos representados a estos seres: el ciempiés y el Witz aparecen en el edificio con boca de serpiente de Santa Rosa Xtampak, Campeche. El edificio es de estilo chenes, con fachada zoomorfa integral, y sobre su espalda se desliza un enorme ciempiés, habitante natural del interior de la tierra (figura 40).



Figura 40. Santa Rosa Xtampak, Campeche.
(Fotografía del autor).

Todos estos elementos que vemos en el Witz permiten sugerir que la parte inferior de la tierra es oscura, fértil y húmeda, y los mascarones descarnados indican que es un lugar seco, oscuro y frío. Por lo tanto, en este mundo inferior encontramos los dos complementos necesarios para dar continuidad al cosmos: vida y muerte.

En este sentido, el inframundo es la morada de los dioses de la muerte y los antepasados, como también podemos observar en la Estela 31 de El Perú, Guatemala, donde de los ojos del Witz, la Montaña Sagrada, surgen los ancestros de los gobernantes (Vogt y Stuart, 2005: 157-158). Otros ejemplos son los respaldos de los tronos mayas, particularmente el de Piedras Negras (figura 41) y el del Museo Amparo, donde se representó esta misma idea: de los ojos del monstruo de la tierra surgen los antepasados divinos, quienes le conceden al soberano el poder para gobernar.



Figura 41. Trono de Piedras Negras.
(Fotografía del autor).

Así, el ejemplo más claro quizá sea el trono del Palacio de Palenque que se localiza en el interior de la Casa E: en el respaldo que vendría a ser la lápida oval, encontramos representada la ceremonia de entronización del gobernante K'inich Janahb' Pakal; en las manos de su madre vemos dibujada la corona o tiara real que lo acredita como futuro señor de Palenque. En la base del trono se esculpieron dos imágenes de los bacabes o sostenedores del plano terrestre, que a nivel simbólico indican los cuatro rumbos del cosmos, los cuatro árboles que sostienen el mundo, aunque nosotros sólo veamos los dos del frente, y el gobernante estaría en el centro del mundo, que funge como la quinta dirección (figura 42).

Como sucede en otras religiones del mundo, el trono es uno de los principales símbolos de poder de los gobernantes, es el soporte de la gloria o de la manifestación de la grandeza humana o divina; además, es el lugar donde se llevan a cabo las celebraciones más fastuosas del reino y el lugar donde despacha el soberano, es el centro de la ciudad (Chevalier y Gheerbrant, 1991: 1028-1030). Los mayas, a este respecto, fueron mucho más allá: el trono donde está el gobernante es el centro del mundo, representa un *axis mundi*.



Figura 42. Trono de Pakal, Casa E del Palacio, Palenque.
(*Mayas y zoques,* 2007: 61).

En este sentido, el gobernante está sentado en el umbral del inframundo, en el cruce de caminos, él es el puente de comunicación entre los distintos planos del cosmos. En este lugar confluyen las diferentes energías sagradas, por lo que es un sitio peligroso y sólo los grandes hombres pueden transitarlo.

Para finalizar, desde nuestro punto de vista, este lugar bien puede equipararse con el Monte Sagrado mesoamericano que describen López Austin y López Luján, y que entre los nahuas del Posclásico recibía varios nombres:

> Tamoanchan fue el nebuloso sitio donde hundía sus raíces el Árbol Florido, eje del mundo y del ciclo de la vida y de la muerte; como Tlalocan, "Lugar de Tláloc", fue el paraíso subterráneo de vegetación perenne; Chicomóztoc, "En las siete cuevas", indica metafóricamente el lugar de los antepasados; Colhuacan, "Lugar de la casa de la mazorca madura de maíz", era el repositorio de la máxima riqueza agrícola; Xiuhcalco, "Lugar de la casa de la hierba", alude a la eterna verdura; Acxoyacalco, "En la casa de los abetos", indica su sacralidad; Quetzalcallan, "En la casa de plumas preciosas", significa su valor y su vinculación con la vegetación, y Tonacatépetl, "Monte del sustento", nombra su estado inicial de bodega cerrada, previo al ciclo de distribución de riqueza en el mundo (2009: 39).

CAPÍTULO VI
LOS HABITANTES DEL INFRAMUNDO

En esta parte del cosmos se encuentran los personajes más alucinantes de la noche: seres descarnados, productores de enfermedades y de muerte, dioses envejecidos vinculados con el "caos" y la regeneración, enanos y toda clase de animales relacionados con la muerte y la oscuridad. Antes de describir a cada uno de estos seres, debemos subrayar que, por sí solos, pueden ser objeto de un estudio más amplio, por lo que en este apartado sólo haremos un breve recuento de ellos. Con esta advertencia, analizaremos a los dioses y entidades de la muerte, a Ahkan y al anciano dios L, señor del inframundo, así como a otras deidades ctónicas, como el dios N, el dios E o del maíz, y a Chaahk y K'awiil, además de varios animales que habitan en este sector del cosmos maya.

Seres sobrenaturales de la muerte

En el pensamiento maya, los dioses del inframundo simbolizan la energía de muerte, complemento dialéctico de las fuerzas vitales del cosmos. De esta manera, la muerte es tan sagrada como la vida misma. En los textos coloniales, estos dioses reciben varios nombres: Ah Puch, "El descarnado"; Kisín, "El flatulento"; Jun Ajaw, "Señor Uno", y Yum Kimil, "Señor de la muerte", por lo que se refiere a los mayas yucatecos; en cambio, entre los k'iche' encontramos a Jun Kame, "Uno muerte", y Wuqub' Kame, "Siete muerte", que actúan en pareja (Garza, 1998: 115-118; 2009: 21).

Llama la atención que el dios de la muerte yucateco opere de manera individual, mientras que los k'iche' actúan en pareja, caso similar al de Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl, deidades nahuas de la muerte; esto se puede explicar porque el inframundo es masculino y femenino,

comparable a lo que Alain Ichon reportó entre los totonacas de la sierra, y que bien podemos aplicar a otras regiones de Mesoamérica, pues dice el investigador que "cada una de las mitades del mundo es a la vez macho y hembra" (Ichon, 1973: 49).

Así, en este apartado vamos a analizar a los dioses o seres de la muerte en tres épocas distintas. En principio, examinaremos las imágenes en el período Clásico, posteriormente las compararemos con las de los códices del Posclásico y, finalmente, las confrontaremos con las mencionadas en los textos indígenas y las etnografías contemporáneas, para tratar de encontrar continuidades o diferencias.

En las vasijas estilo códice del período Clásico Tardío encontramos una gran variedad de personajes descarnados, lo que complica la identificación de un dios de la muerte; sobre todo si partimos de la idea de que a esta deidad se le representó como un esqueleto o un cuerpo en estado de putrefacción (Ruz Lhuillier, 1991: 34).

Por lo tanto, una forma de caracterizar a este ser es mediante las actividades que realiza. Para ello, nos dimos a la tarea de analizar su imagen en los vasos que registra Justin Kerr en su catálogo (http://research.mayavase.com/kerrmaya.html), y entre ellas se encuentran:

- sacrificios sangrientos (decapitación) (K718, K1256, K1490, K1653, K3924, K4384, K8803, K8936);
- escenas de sacrificio del Bebé Jaguar (K521, K1003, K1152, K1199, K1370, K1644, K1815, K2207, K2208, K2213, K3201, K4011, K4013, K4056 y K4486);
- festín macabro (K1380, K1389, K2802) y
- rituales de transformación (K771, K791, K927, K1211, K1652, K2023, K3061, K3395, K3831, K4922, K5084, K5454, K7220).

Dichas actividades permiten sugerir que estos seres provocan el fin de la existencia, pues a través de los sacrificios sangrientos cortan el hilo de la vida. Además, reciben como botín el cuerpo corrupto de las víctimas, por lo que su alimento consiste en sangre y despojos humanos (festín macabro). A la vez, se les pide su protección en los ritos de transformación, ya que los sacerdotes mayas tenían la facultad de convertirse en animales o seres esqueléticos para atacar o dañar a una persona.

En este sentido, pensamos que no se trata de un dios de la muerte en específico, sino de varios seres sobrenaturales descarnados, productores de enfermedades y de muerte, que pueblan el imaginario maya del período Clásico. Y son aquellos que autores como Houston y Stuart (1989), Grube y Nahm (1994), Stuart (2005), Moreno (2011), Velásquez (2011) y Garza (2012) han identificado como *wahyis*, algunos seres aterradores que los chamanes mayas podían manejar a voluntad, o bien, transformarse en ellos, y con esta apariencia atacar a sus enemigos en un plano onírico (figura 1).



Figura 1. *Wahy* descarnado. Vasija K2802.

La imagen de estos seres en los vasos reproduce la desintegración que sufre el organismo entre tres días o tres semanas después de la muerte: el cuerpo comienza a tener un color verdeazulado, a despedir un fuerte

olor a carne podrida, a hincharse y a crecer de forma grotesca, y el rostro se vuelve irreconocible.[1]

Además, en la cerámica, estos seres suelen llevar, como parte de su atavío, ojos de muerte, un pectoral con el jeroglífico *kimi*, “muerte”, decorado igualmente con ojos, y las costillas y la columna expuestas. En otros ejemplos porta una gran trenza, así como un atado de huesos amarrado a la cintura.

Ahora bien, de la treintena de *wahyis* que analizan Grube y Nahm (1994) en la cerámica, nos interesa destacar aquellos que tienen una apariencia descarnada y los que se encuentran asociados con las enfermedades. Para ello retomamos el trabajo de Alejandro Sheseña (2010: 1-30), “Los nombres de los nahuales en la escritura jeroglífica maya: religión y lingüística a través de la onomástica”, quien los ha clasificado en diez rubros: 1. Por el color que presentan, 2. Por la materia de la que están hechos, 3. Por el lugar donde se desenvuelven, 4. Por la semejanza que presentan, 5. Por las acciones que realizan, 6. Por las enfermedades que originan, 7. Por partes especiales de su cuerpo, 8. Por el temperamento que poseen, 9. Por la condición que guardan, y 10. Por la función que desempeñan.

Para nuestra investigación llaman la atención los seres clasificados en el rubro 6. “Por las enfermedades que originan”, que son “La muerte de la bilis roja” y “La muerte glotona”, que, a decir de Sheseña, son “Las únicas enfermedades referidas en las inscripciones ocasionadas por naguales…” (*Ibid.*: 26). La muerte de la bilis roja aparece en la vasija K771, y se le nombra como Chak Ch’ah Cham (figura 2). Su representación corresponde a la de una calavera animada, con la mano levantada a la altura de la frente, y un vientre hinchado con el sufijo *hu*. El significado de la palabra *hu*, en tzotzil, es “masaje” o “masaje a las personas con dolencias en el vientre”. Por lo que podemos interpretar que la imagen corresponde a la representación de un ser descarnado productor de fuertes dolores de estómago.

[1] Tomado de <http://www.colpos.mx/entomologiaforense/signos_de_muerte.htm>. Consulta: 3 de noviembre de 2013.

Además, López Luján y Mercado (1996: 50) sugieren que las representaciones nahuas y mayas del dios de la muerte son indicativas de un alto conocimiento de estas culturas de los cadáveres en descomposición.



Figura 2. Chak Ch'ah Cham, "La muerte de la bilis roja". Vaso K771.

En la actualidad sabemos que los cálculos biliares son causantes de náuseas, vómito o dolor de abdomen, y esto se debe a que los conductos biliares son obstruidos por sustancias que se endurecen en la vesícula, las llamadas "piedras", y son comunes entre los adultos mayores, las mujeres y las personas con sobrepeso, además se ha encontrado que los indígenas americanos son propensos a padecerlos.[2] Éste es el mal que parece producir el ser descarnado.

En el Vaso K5084 (figura 3) tenemos otro ejemplo de este mismo ser: tiene una mano en el vientre y otra a la altura del rostro, y lleva un pendiente con la forma de una vasija invertida. Braakhuis (2005: 186-188) propone que esta vasija, o vasija *ahk'ab,* fue usada como "arma biológica" por los chamanes mayas, ya que contenía diversos animales "mordedores y destructores", particularmente serpientes, abejas u otros insectos que actuaban como agentes de muerte y enfermedad. Por mi parte, pienso que esta vasija, que a veces la usan como pendiente, identifica a estos seres como portadores de enfermedades y de muerte.

[2] Información tomada de la página de Medline Plus, un servicio de la Biblioteca Nacional de Medicina de Estados Unidos: <http://www.nlm.nih.gov/medlineplus/spanish/gallbladderdiseases.html>. Fecha de consulta: 15 de mayo de 2013.



Figura 3. Chak Chaj Chamiiy 'uwahy, "La muerte de la bilis roja". Vaso K5084. (Dibujo de Nikolai Grube).

La lectura completa del vaso 5084 es *Chak Chaj Chamiiy 'uwahy Chanal*, traducida como "La muerte de la bilis roja es el *way* del señor de Chanal".[3]

En este sentido, la escena del Vaso K771 indica que se trata de una reunión de los señores de Ceibal, Chanal y Uaxactún (figura 2); al parecer, los gobernantes mayas se congregaron en una etapa de crisis para entablar un diálogo con sus aliados y buscar la forma de atacar a sus enemigos. Para ello, invocaron a sus *wahyis* para obtener su protección y luchar en un plano onírico contra sus adversarios.

Otro ser productor de enfermedades es el que vemos en la vasija K2286, llamado Sitz' Chamiiy, "Muerte glotona", y es el encargado de enviar la indigestión a los hombres (figura 4). En la actualidad sabemos que la dispepsia es una sensación vaga de malestar en la parte superior del abdomen durante o después de comer. Sobre este punto, Sheseña dice que "Para los tzeltales de San Andrés Larráinzar, padecer por largo tiempo la enfermedad de 'estómago hinchado' (la molestia

[3] Agradezco a Daniel Moreno Zaragoza por la lectura epigráfica.

de un día ocasionada de manera natural por consumir grandes cantidades de alimentos) puede en realidad ser producto de la realización sobre el paciente de actos de brujería enemigos" (Holland, citado por Sheseña, 2010: 26). De esta forma, Sitz' Chamiiy o "Muerte glotona" es descrito como un personaje con el estómago inflado, signos de muerte en el rostro, un excéntrico[4] en la mano derecha y un cuchillo de pedernal en la izquierda.



Figura 4. Sitz' Chamiiy, "Muerte glotona". Vaso K2286.
Dibujo de Nikolai Grube.

Ahora bien, de la treintena de seres que analizaron Grube y Nahm, yo agregaría a la lista que propone Sheseña como entidades productoras de enfermedades a la Muerte de medio camino, o Tahn Bihil Chamiiy (figura 5); además pienso que tiene su equivalencia con Ajal Mes y Ajal Toq'ob, dioses de la muerte k'iche', quienes tenían la facultad de provocar los accidentes cuando los hombres regresaban a sus casas. También lo podemos relacionar con la deidad 1Tox 13 Tox, localizada por Sheseña en un ensalmo tzeltal de 1725, quien produce

[4] Este tipo de instrumentos parece ser que fueron utilizados para remover el exceso de carne a los huesos de los muertos, ya que después de que se exhumaban los restos de los antepasados, se les quitaba la carne y se les colocaba cinabrio. Esta antigua práctica se conocía como rito de *Butz' Chan* o el raspado de huesos (Romero, 2013b).

enfermedades en los cruces o centros de caminos (*yolil be, chan chucul be*), descansaderos (*cux otanil*) y paraderos (*olanibal*) (Sheseña y López Tovilla, 2010: 196). El investigador también refiere que LaFarge ya había registrado esta creencia entre los qanjobales; por lo que, al parecer, es una idea que comparten varios grupos mayas.



Figura 5. Tahn Bihil Chamiiy, "Muerte de medio camino". Vaso K791. (Dibujo de Nikolai Grube).

Por lo tanto, los personajes que vemos en las vasijas son entidades sobrenaturales[5] sumamente peligrosas y dañinas, ligadas a la muerte, y que son invocadas a través de ritos y hacen del portador un ser con capacidades extraordinarias, pues se vuelven intensamente violentos e iracundos, ya que son capaces de sembrar la muerte y la destrucción, y ser portadores de enfermedades terribles.

Recientemente, Moreno Zaragoza (2013: 126-135) ha hecho énfasis en la notable continuidad que hay de estos seres con los *xi'bajob* de los choles actuales, que son una especie de *wahy* (*wäy* en chol), especialistas en causar enfermedades, y que pueden adquirir apariencias zoomorfas, antropomorfas o esqueléticas.

[5] Aunque también tenemos la postura de Velásquez, quien, siguiendo a Alfredo López Austin, dice que "todas la entidades anímicas, incluido el nahual, eran deidades encapsuladas dentro del organismo humano, aunque con facultades sensoriales y ejecutivas disminuidas" (Velásquez, 2011: 250).

El dios A

En los códices del período Posclásico encontramos al dios de la muerte mucho más definido; Paul Schellhas lo designó con la letra "A" (figura 6), y lo describe "como una figura con la espina vertebral expuesta, la nariz truncada y con una 'sonrisa' [mueca] que muestra los dientes" (Schellhas, citado por Sotelo, 2002: 71).



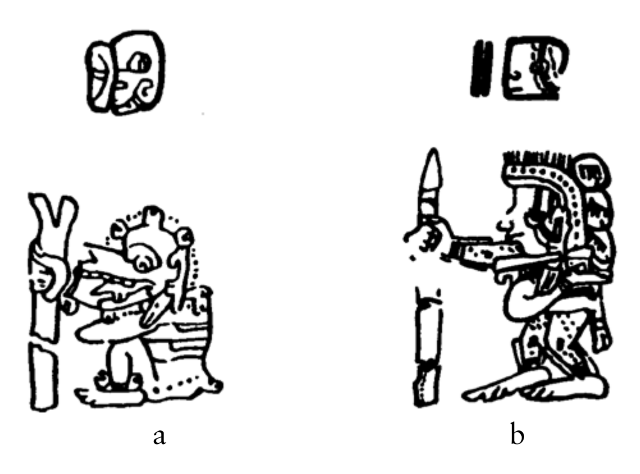
Figura 6. El dios A hilando. *Códice Tro Cortesiano,* 102b, detalle. (Foto cortesía del Museo de América, Madrid, España).

Sobre él, Laura Sotelo agrega que la cabeza del dios de la muerte se representa como un cráneo descarnado, lo cual permite reconocerlo de manera inequívoca. Sus ojos son redondos, con un pequeño círculo en el centro y, por lo regular, éstos forman parte de su atuendo en pulseras o brazaletes.[6] La investigadora también destaca que en Mesoamérica, para representar a un personaje muerto se le dibujaba con los ojos cerrados, y en ninguna de las escenas que analiza en el *Códice Madrid*

[6] Autores como Schellhas y Morley pensaban que estos ojos eran cascabeles; por mi parte, comparto la idea de Jean-Jacques Rivard (1965), quien señala que se trata de la representación de los ojos de la misma deidad, pues en algunas imágenes se muestra hasta el nervio óptico.

aparece así, lo que le da pie para reflexionar que "él no es un muerto y no está muerto" (*Ibid.*: 73). El hecho de que tenga los ojos abiertos le permite proponer que posee el conocimiento del lado oscuro donde él reside. Además, recordemos que los chamanes, escribas y sacerdotes mayas van a este lugar en búsqueda del conocimiento. Esto me lleva a inferir que en el inframundo maya no sólo se resguardan los tesoros vegetales y animales, también se atesora la sabiduría.

Por su parte, Gabrielle Vail (1998) dice que el dios A es la encarnación física de la muerte, tanto por su apariencia descarnada y ornamentación en forma de "ojos de muerte", como por los signos de putrefacción que decoran su cuerpo (figura 7a). Además, propone que el dios Q de los códices es la deidad de la muerte llamada Kisín,[7] "el flatulento" o "el hediondo", uno de los principales dioses de la muerte de Yucatán, cuyo culto se extendía hasta Pokomán en Guatemala (*Diccionario maya Cordemex*, 1980: 321), el cual tiene rasgos humanos y un collar de ojos como parte de su atuendo, pero lo que lo distingue es la línea de color negro que divide su rostro[8] (figura 7b).



Figuras 7a y b. Dios A y dios Q (Kisín). (Vail, 1998: 168).

[7] Entre los lacandones actuales, Kisín es el segundo al mando de los dioses del inframundo, sobre él está Menzabäk, que se vincula con los poderes de la muerte, y "es una deidad perversa cuya única meta es dañar" (Singler Marion, 2000: 48).

[8] De acuerdo con Taube (1992: 110), estas líneas son semejantes a las que lleva el dios Tezcatlipoca-Itzlacoliuhqui-Ixquimilli, asociado al castigo y la ejecución.

Además, agregaríamos a sus características las líneas punteadas que decoran su cuerpo, similares a las que lleva el descarnado dios A.

Por otro lado, es interesante el numeral diez que antecede a su nombre jeroglífico, porque es un signo de completamiento (Vail, 1998: 173). De hecho, entre los k'iche', Jun Kame, "Uno muerte", y Wuqub' Kame, "Siete muerte", son nombres calendáricos y, de acuerdo con Craveri, "el numeral indica la totalidad del cosmos, en sus cuatro rumbos cardinales, más el centro, el cenit y el nadir, o sea, la sustancia celeste y telúrica" (2012: 225). De esta forma, el dios de la muerte simboliza la culminación de un ciclo. Pero, al igual que el calendario que es cíclico, reiniciará en una nueva fecha.

Otro dato que vale la pena destacar es que en los códices mayas, particularmente en el *Códice de Dresde*, 9c (figura 8), el dios de la muerte aparece dibujado en su aspecto femenino, pues tiene un seno visible y porta falda, lo que nos indica que se trata de un ser andrógino: símbolo de divinidad, perfección y totalidad, ya que conjuga en sí mismo lo masculino y lo femenino (Chevalier y Gheerbrant, 2007: 94).

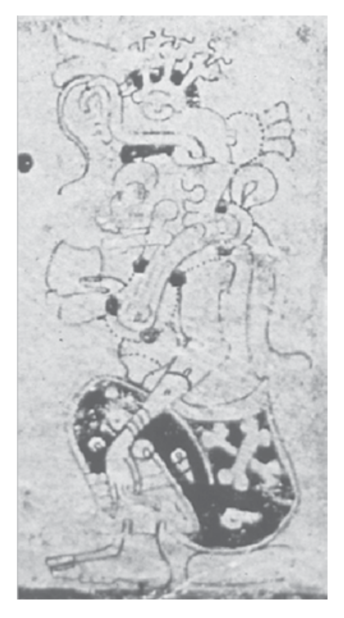


Figura 8. El dios A en su aspecto femenino.
Códice de Dresde, 9c, detalle (Thompson, 1998: 70).

Finalmente, en el *Popol Vuh* encontramos la mención de que los dioses de la muerte actúan en pareja, a diferencia del que aparece en el período Clásico que opera de manera individual, y estos son Jun Kame (Uno muerte) y Wuqub' Kame (Siete muerte),[9] los "jueces supremos", y cinco parejas que los auxilian: Xik'iri Pat[10] y Kuchuma Kik',[11] que tienen como función provocar los derrames de sangre (en la actualidad se sabe que hay infinidad de causas y enfermedades que los provocan, lo cual impide saber con precisión de qué mal se trataba); Ajal Puj[12] y Ajal Q'ana,[13] que hinchaban a los hombres (seguramente la hidropesía), les hacían brotar pus de las piernas (no sabemos exactamente qué enfermedad era, puede ser que se tratara de un mal de várices) y les teñían de amarillo las caras (ciertamente se trata de la hepatitis); Ch'amya B'aq y Ch'amya Jolom,[14] que los hacían enflacar (hay varias causas, una de ellas es la mala alimentación, que desencadena anemia en tercer grado); Ajal Mes y Ajal Toq'ob,[15] que provocaban los accidentes cuando los hombres regresaban a sus casas, y finalmente Xik y Patan,[16] que causaban una muerte repentina, oprimiéndoles el pecho a los hombres hasta que vomitaban sangre (quizá un daño hepático grave o una úlcera sangrante)[17] (*Popol Vuh,* 1996: 50-51; 2013: 55-57).

---

[9] "Uno" y "Siete Muerte" son nombres calendáricos (*Popol Vuh*, 2013: 55).

[10] Craveri, siguiendo a Campbell, dice que Xik'iri Pat podría ser un préstamo del q'eqchi, de *xic'*, "volar", y *pat*, "costra" (*Id.*).

[11] De acuerdo con Craveri, Christenson lo traduce como "Sangre Recogida" (*Id.*).

[12] Craveri traduce *Ajal Puj* como "el que labra las materias", de *puj*, "pus, materia infectada" (*Id.*).

[13] *Ajal Q'ana*, la misma autora lo traduce como "el que hace la aguadija, el humor de las llagas, pues *Q'ana* es la amarillez producida por la enfermedad (*Id.*).

[14] Siguiendo a Craveri, *B'aq* es "hueso"; *jolom*, "cabeza o calavera", y al parecer la traducción correcta sería "Los de los cetros de hueso" o "Los de los cetros de calaveras" (*Ibid.*: 56).

[15] *Mes*, se traduciría como "basura", y *tog'ob'*, como "desgracia" (*Id.*).

[16] Craveri traduce *Xik*, como "cierto gavilán, ala de ave, ramitas, varitas", y *Patan*, como "servicio" (*Id.*).

[17] Quiero agradecer a la doctora Ana Cecilia Rodríguez de Romo, del Seminario de Historia de la Medicina, su ayuda en el diagnóstico de las enfermedades que se mencionan en el texto k'iche'.

El *wahy* Ahkan y el dios A'

En las vasijas "estilo códice" aparece otro ser sobrenatural asociado con el autosacrificio, la embriaguez y la muerte ritual. Linda Schele leyó su nombre como Ch'akba y lo relacionó con la autodecapitación (Freidel, Schele y Parker, 1999: 352). David Stuart (2005: 69) dice que se trata de la representación de un *wahy* que se autodecapita, llamado Ch'ak Ubaah Ahkan. Por su parte, Grube y Nahm (1994: 708) dicen que es el antecesor del dios A', la otra deidad de la muerte que Schellhas identificó en los códices del período Posclásico. Años después, Grube (2004) hizo un estudio detallado de este ser y señala que es un dios difícil de caracterizar, porque en el Clásico presenta múltiples facetas; se relaciona con la embriaguez ritual, la autodecapitación y el lanzamiento de piedras, y también se vincula con varios *wahyis*, como Mok Chih[18] (entidad que se asocia con las abejas y la preparación de bebidas alucinógenas) y Sitz' Winik[19] (que tiene que ver con la muerte y la glotonería). Recientemente, Pilar Asencio encuentra también varios dioses Ahkan en la cerámica, uno vinculado con las abejas (que puede relacionarse con el Señor de las Abejas y que aún se venera en Yucatán), otro que danza con piedras, y un tercero que se autodecapita (Asencio, 2010: 265).

En cuanto a su apariencia, este ser tiene rasgos humanos, lleva el jeroglífico *ahk'ab*, "oscuridad", en la frente, collares de ojos (similares a los que porta el dios A), el glifo *kimi*, "muerte" (equivalente a nuestro signo de porcentaje), en la mejilla y el cuerpo, y huesos o fémures cruzados como parte de su atavío (figura 9). De acuerdo con Grube y Nahm (1994: 708), su nombre se compone de dos cartuchos glíficos, el primero es *ch'akba*, "autodecapitación"; el segundo es el rostro de este ser, y a veces lleva el complemento fonético *na*. Además, tiene el jeroglífico T539, *wahy*, que identifica a las entidades sobrenaturales productoras de enfermedades y de muerte. Por ello no se trata de un dios propiamente dicho, sino de un *wahy*, una entidad

[18] Mok Chih es una variante de Ahkan, su nombre se traduce como "boca anudada" o "nausea pulque", y se caracteriza por llevar un fémur anudado al pelo, el signo *kimi*, "muerte", en el rostro y la vasija *ahk'ab*.

[19] Entidad sobrenatural, que se asocia con la muerte y la indigestión.

anímica de elite que habitaba en el cuerpo humano, pero que podía ser externada a voluntad (Velásquez, 2009: 633). De hecho, Grube llega a esta misma conclusión, y cree que Ahkan pertenece a la categoría de seres sobrenaturales conocidos como *wahyis*, pues, a diferencia de Itzamnaaj o K'awiil, no presenta el término *k'uh*, "dios", "entidad sagrada" (Grube, 2004: 74).



Figura 9. Ahkan con cánula en la mano. Vaso K927.

En las vasijas, este personaje es muy versátil, pues aparece realizando varias actividades, como el autosacrificio sangriento y la ingestión de bebidas alucinógenas. El vaso K2942 (figura 10) es un claro ejemplo de ello, ya que en él lo vemos participando en un rito, junto a otros *wahyis* (Garza, 2012: 210; García Magdaleno, 2013: 45; López Oliva, 2013: 132).

El ritual parece iniciar con la preparación e ingestión de una bebida fermentada hecha a base de miel de abeja,[20] combinada probablemente con alguna planta psicoactiva.[21] De hecho, la imagen muestra al personaje con un insecto en la mano derecha y cuatro más decorando su capa; a la vez

[20] Sobre este punto, De la Garza (2012: 210) documenta el uso de la miel alucinógena en la Verapaz, Guatemala.

[21] Es posible que se trate del *balché,* bebida sagrada elaborada con la corteza de un árbol (*Lonchocarpus longistylus Pittier, Lonchocarpus violaceus*), miel y agua.

lleva una vasija con el jeroglífico *ahk'ab*, "oscuridad", que posiblemente contiene la bebida sagrada. Además, dicha vasija identifica a estos seres con el mundo inferior. El rito continúa con un baile rítmico, que quizás provoque un trance hipnótico y catártico, hasta lograr la muerte ritual; de hecho vemos a Ahkan flagelándose (autodecapitación). Por último, observamos en la imagen que un ser se transfoma en un jaguar de fuego, que recibe el nombre de *k'ahk' hix*, "jaguar ígneo" (Sheseña, 2010).

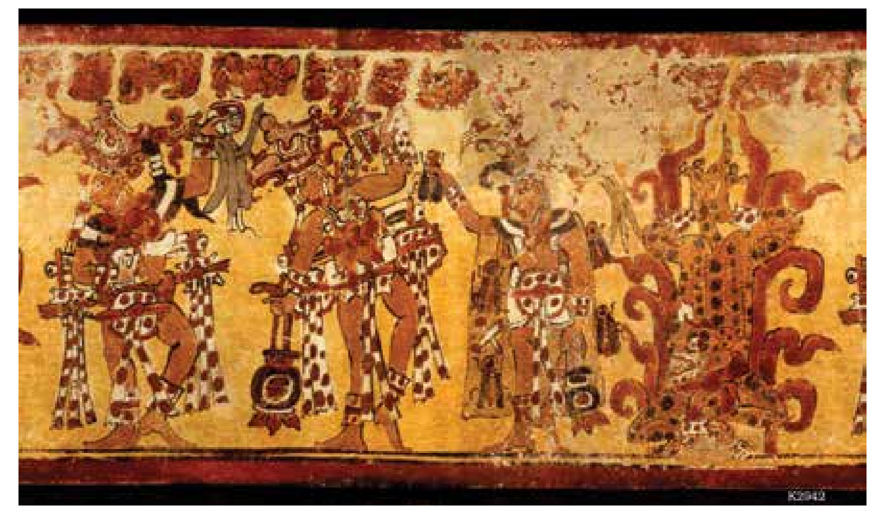


Figura 10. Ahkan. Vaso K2942.

Ahora bien, la asociación de este ser y la embriaguez es clara, pues en el vaso K927 (figura 9) lo vemos con una cánula en la mano, usualmente utilizada por los chamanes para introducirse alguna sustancia psicoactiva por el recto. Además, advertimos unas gotas que provienen de su boca, producidas posiblemente por la ingestión de alguna planta psicoactiva, el llamado por los especialistas "vómito ritual". De acuerdo con De la Garza, es posible que se tratara de la *sak naab* o ninfea blanca u hongos, los cuales resultaban a veces insoportables para el estómago (Garza, 2012: 217).

En otras escenas, Ahkan aparece danzando y autodecapitándose, como en el vaso K1230 (figura 11), donde también se muestra el jaguar de la guerra. Por esta acción, la investigadora lo relaciona con ritos chamánicos de muerte y renacimiento:

> Este autosacrificio (que en la realidad es imposible) va más allá de los ritos de autosacrificio que realizaban los chamanes entre sus prácticas ascéticas, está simbolizando la ofrenda de la propia vida a las deidades, como el acto supremo de entrega de los hombres a los dioses, o bien, la descuartización iniciática de los chamanes (Garza, 2012: 216).



Figura 11. Ahkan autodecapitándose. Vaso K1230.

Incluso tenemos otra imagen donde Ahkan aparece fumando, lo cual refuerza su participación en los ritos chamánicos (Stone y Zender, 2011: 38, fig. 3).

Esta entidad en el Posclásico sufre una transformación y aparece ya definida como una deidad (Martha Ilia Nájera, comunicación personal, 2013). De hecho, Sotelo, en su estudio de los dioses antropomorfos en el *Códice Madrid*, le asigna la letra X, pues, a diferencia de Paul Schellhas, quien pensó que tanto A como A' eran una sola deidad, la autora considera que se trata de otro dios, por las funciones que cada uno desempeña, a pesar de las semejanzas plásticas que comparten (Sotelo, 2002: 183). Pero es notorio que se trata de este mismo ser, lo que nos habla de la notable continuidad que hay en el pensamiento religioso maya. Además de que, físicamente, el dios llamado X por Sotelo es similar al dios A (de la muerte), pues tienen las mismas funciones, pero lo que lo diferencia es el glifo *ak'bal* que lleva en la frente.

Sotelo dice que es un dios difícil de caracterizar porque aparece pocas veces en el *Códice Madrid*, pero cree que pertenece al inframundo; ello lo deduce por el glifo que lleva en la frente; sin embargo, por la escena 19b del códice, en donde participa con otros dioses para dar vida con su sangre a una cuerda que les atraviesa el pene, lo relaciona con la idea de renovación, por lo que tiene una valencia positiva en esta región oscura del cosmos (Sotelo, 2002: 187).

Por su parte, Karl Taube piensa que este dios no tiene equivalencia ni en la costa del Golfo ni en el Altiplano central, y "sí parece derivar de una antigua tradición maya clásica, pues desde el Clásico Tardío parece estar relacionado con la decapitación" (Taube, 1992: 16-17).

Deidades ctónicas

A diferencia de los dioses y seres de la muerte, hay otros, como el dios L, el dios N, y el dios del maíz que son difíciles de caracterizar en este sector del cosmos, pero es indiscutible que residen en la parte inferior de la tierra, pues aquí es su centro de acción. Lamentablemente, sus nombres no tienen lecturas definitivas, por lo que seguimos utilizando la clasificación de Paul Schellhas (1904). En cambio, sobresalen en las inscripciones los nombres de Chaahk y K'awiil, quienes también tienen actividad en esta parte del universo.

El dios L

En las vasijas estilo códice encontramos diversas escenas mitológicas donde intervienen varios dioses. En las del "caos" y reestructuración del cosmos, destaca la figura del dios L, quien aparece delineado como un gran señor, sentado en un elegante trono y colocándole una pulsera a una doncella. Además es auxiliado por un grupo de jóvenes, incluso una de ellas aparece sirviendo una bebida. Físicamente se le representó como un anciano, lleva un sombrero de plumas con la imagen del ave moan (una especie de ave rapaz o lechuza), y una capa de piel de jaguar o una tela finamente bordada, como la que observamos en la vasija K511 (figura 12). De acuerdo con Ana García Barrios (2011:

191), al dios L en las inscripciones se le nombra como Uhxlaju'n Chanal Kuy, "Búho de los trece cielos" o Itzamnaah.[22]

En este vaso también destaca la figura de un conejo-escriba, que parece formar parte de la corte del anciano dios (pues registra, en un códice de piel de jaguar, la escena), así como el sacrificio por decapitación de dos seres del mundo inferior, pues uno tiene un rostro fantástico y otro lleva una máscara de un ser sobrenatural.



Figura 12. El dios L. Vasija K511.

Ahora bien, en el Vaso de los siete dioses (figura 13) aparece el anciano dios L presidiendo una sesión frente a seis deidades ctónicas; llaman la atención en esta escena dos bultos que tiene el dios, marcados con un glifo que, de acuerdo con Bernal y Velásquez (2010: 205-209), se lee "Nueve Estrellas Sobre la Tierra" o "Nueve (o Muchas) Guerras", porque alude a una estrategia de estas deidades para derrocar al anciano dios L. La conspiración la encabeza B'alun Yookte', deidad que se ubica en el ángulo superior izquierdo.

Además hay que destacar que, en este escenario, el anciano dios L aparece fumando, sentado en un trono cubierto con piel de jaguar, dentro de un templo decorado por una cascada de mascarones del mons-

[22] Algunos autores consideran que el dios L es la contraparte del dios supremo Itzamnaaj en el inframundo (P. Mathews, en Coe, 1973).

truo de la tierra y un cocodrilo como techo, lo que indica que la escena se efectúa en el interior del plano terrestre. El texto que acompaña al vaso inicia con la rueda calendárica 4 Ajaw 8 Kumk'u, la fecha de la creación maya. El verbo de la primera frase se lee como *tz'akah*, "traer a la existencia" o "poner en orden". El lugar "traído a la existencia" se llama *ek'u tan*, "negro [es] su centro", haciendo alusión a los primeros momentos de la creación, cuando el cielo y la tierra estaban unidos, por tanto no había luz ni orden (Freidel, Schele y Parker, 1999: 63-65). En este sentido, la reunión tiene como finalidad ordenar el cosmos e iniciar una nueva era, pero ahora gobernada por otro dios.

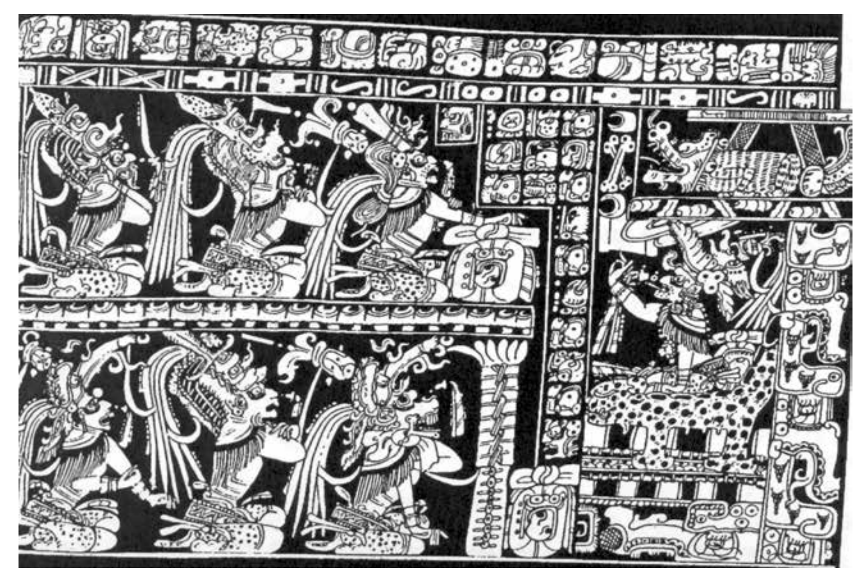


Figura 13. Vasija de los siete dioses o K2796.

En la vasija K1398 (figura 14) se ve la derrota y degradación del dios L, así como la supremacía de K'inich Ajaw, pues el conejo, su antiguo sirviente y escriba, se alía con este último para robarle sus insignias.[23] En la primera escena distinguimos al anciano dios L recla-

[23] Gabrielle Vail y Christine Hernández, citando a Martin (2006) y Martin y Miller (2004), dice que entre las deidades que se alían para derrocar al anciano dios L están los héroes gemelos, el dios del maíz y la diosa lunar, quien se presenta con la forma de un conejo (Vail y Hernández, 2013: 74).

mándole al conejo, de manera cortés, por el robo de sus insignias y por haberle quemado el pelo, y éste, en forma arrogante, parado sobre la montaña sagrada, símbolo de poder, le devuelve sus ropas, lo que sugiere que el dios L ha perdido su autoridad y hegemonía.

Además, de acuerdo con Beliaev y Davletshin (2006), la escena contiene pequeños diálogos entre los personajes, los cuales están unidos por "volutas del habla". A la vez representa un ejemplo del humor entre los antiguos mayas, pues están acompañados con palabras obscenas. Reproduzco el altercado:

El conejo le dice al anciano dios L:

> –¡Arráncate la cabeza, huélete la orina, pene, *Pah-'Aat*!
> El dios le responde:
> –¿Y si ve a mi abuelo…, donde está mi traje y… mi imagen?



Figura 14. El robo de las insignias del dios L. Vasija K1398.

En una segunda escena observamos al dios L quejándose ante el dios solar, porque el conejo hurtó sus ropas y le quemó el cabello, pero el dios lo encubre, pues se ve al roedor oculto detrás de él. Además, llama la atención que en esta imagen la deidad solar aparezca representada como un gran señor sentado en un trono de piel de jaguar y un Witz, la Montaña Sagrada, similar al dios L.

El diálogo entre los dos personajes es el siguiente:

> –¡Mira! El conejo fue quien agarró mis insignias, mi traje y mi trabajo. El dios solar le contesta.
> –El conejo fue capturado con este, mi nieto/abuelo, cuando llegó en Nik-Ha'al-Win?-Tzinal para comerciar (Beliaev y Davletshin, 2006: 25-26).

En general, pensamos que estas vasijas relatan un antiguo mito, hoy perdido, sobre el dios L, quien gobernaba en una etapa previa a la creación y ordenación del mundo, un lugar donde predominaban la noche y la oscuridad, porque justo en estas escenas se observa que es relevado por el dios solar, rector de la época actual.

En los códices del período Posclásico, el dios L fue dibujado en color negro, tonalidad que indiscutiblemente lo vincula con el inframundo, y el sombrero del ave moan que lo caracteriza (*Dresde*, 14c), lo que nos permite reconocer cierta continuidad en el pensamiento religioso maya. Además, en los códices aparece ataviado como guerrero, lo cual sugiere su asociación con Venus, emblema de la guerra (Vail y Hernández, 2013: 74).

Ahora bien, de acuerdo con Miller y Taube (1993: 147), el dios L es una de las deidades más importantes del período Clásico, ampliamente relacionado con el inframundo, pero por el bulto que trae consigo en algunas escenas, estos investigadores lo asocian con los comerciantes, como la imagen que aparece en Cacaxtla, Tlaxcala, donde se ve al dios con un bulto y otros artículos. De hecho, Vera Tiesler (citada por García Barrios, 2011: 191-193) señala que la deformación craneana que tiene el dios L es similar a la de los habitantes de las franjas costeras y áreas aledañas, lo que le da pie para sugerir la posible vinculación de esta deidad con los grupos que comerciaban en las costas mayas.

Dios N

Es una deidad difícil de definir, pero por sus acciones podemos vincularla con el interior de la tierra y el inframundo. En el arte maya se le representa como un anciano, lleva un tocado de red y un pendiente de caracol, conocido también como glifo X. A menudo lo vemos emergiendo de un enorme molusco o una tortuga, lo que nos lleva a

relacionarlo con el mundo inferior acuático y la regeneración vegetal (figura 15).

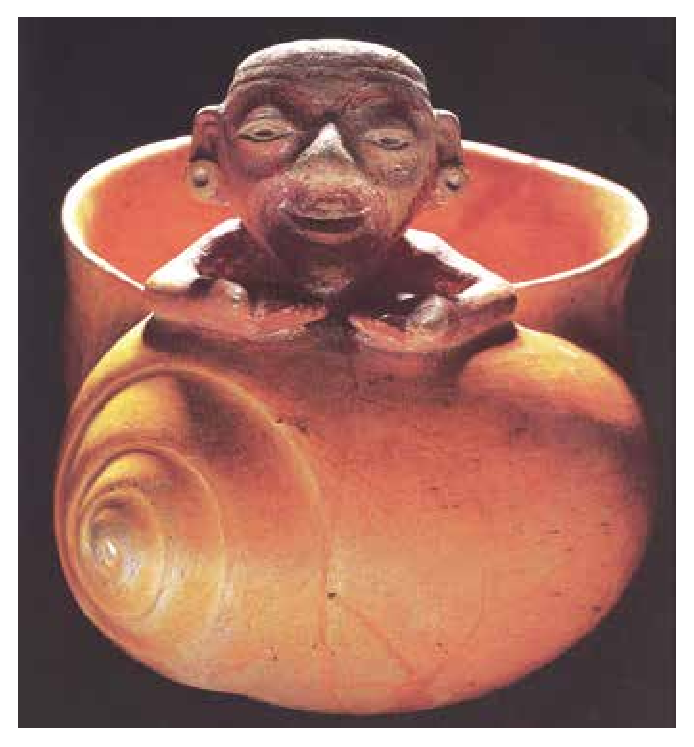


Figura 15. Dios N.
(Schmidt, Garza y Nalda, 1998: 61)

Su apariencia senil se puede asociar simbólicamente con lo ancestral, lo antiguo; por el solo hecho de envejecer y no desaparecer enteramente, en muchas religiones se le relaciona con las fuerzas supratemporales de conservación. No es lo caduco, sino lo durable, lo que es eterno (Chevalier y Gheerbrant, 2007: 94). De hecho, su cabeza se emplea para el jeroglífico *mam*, que significa "abuelo" o "nieto", y los epigrafistas tentativamente lo llaman Itzam (García Barrios, 2011: 190).

En cuanto a las conchas y caracoles, éstos se relacionan con la regeneración vegetal y el inframundo acuático. Dichos elementos también los portan los Bakab y Pawahtun (los sostenedores del cielo y de la

tierra), por lo que es evidente que existe una relación entre ambos seres. De hecho, Coe (citado por Vail y Hernández, 2013: 82) piensa que Pawahtun, Bakab y Mam son diferentes aspectos de una sola deidad.

Por su parte, Nájera (2002: 43) señala que entre las múltiples funciones de Pawahtun está la de ser el patrono de la escritura, pues rige a los escribas y les enseña su saber divino. Y, justamente, en el arte maya encontramos numerosas representaciones de escribas con atributos de este dios, los cuales suelen llevar un códice en las manos y tener gestos de lectura o escritura, pero destaca en ellos el tocado de red que caracteriza a esta deidad.

Además, en varias vasijas estilo códice observamos al dios N emerger de las fauces de un ofidio, lleva una antorcha a la altura de la frente, similar a la del dios K'awiil, y acosa a una joven y voluptuosa mujer, conocida por los epigrafistas como *Dragon Lady,* "Señora Dragón", o Ix Wayib, la cual es atrapada por la pierna serpentina de K'awiil (figura 16). De acuerdo con Valencia y García Barrios, estamos frente a un ritual de invocación: "posiblemente porque es ella la encargada de conjurar a los personajes de esta historia" (2010: 250).



Figura 16. El dios N acosando a una joven voluptuosa. Vaso K5164.

Este fragmento de historia forma parte de un mito más extenso, que se complementa con el sacrificio del Bebé Jaguar, según las deducciones de García Barrios y Valencia (2011: 65). El mito inicia con

la conjuración de K'awiil por parte de la Señora Dragón; la segunda parte tiene que ver con las relaciones ilícitas entre la Señora Dragón y el anciano dios N, y el nacimiento de Chaahk y Pax, quienes aparecen juntos en otra escena, envueltos en fardos y sentados sobre un trono. Concluye esta historia con la presentación de Unen Jaguar, ya muerto, ante un gran dignatario (*Id*.).

La asociación del dios N con el interior de la tierra se puede corroborar por el glifo *kawak* que lleva en su cuerpo, que es similar a un "racimo de uvas", tal como el que observamos en algunas esculturas de Copán, pues este elemento alude a las corrientes de agua o estalactitas existentes en el interior de la Montaña Sagrada o Witz, lugar donde él reside.

Por otro lado, Astudillo Muñoz se ha percatado de que en el arte maya se representaron dos facetas del dios N, una de joven y otra de anciano, las cuales la llevan a interpretar que dicha deidad está ligada "al ciclo de nacimiento, juventud, vejez, muerte y regeneración" (2006: 111). Es decir, está relacionado con las fuerzas naturales de muerte y renacimiento. Además, la autora hace una diferenciación de Pawahtun y Bakab: los primeros son deidades cuatripartitas, sostenedoras de la tierra y el cielo, mientras que los segundos "son los postes cósmicos por donde el tiempo circula, se agota y se renueva" (*Ibid*: 133). De esta manera, "están vinculados con la fertilidad de la tierra pues son los encargados de ofrecer la humedad de la lluvia con sus cántaros de boca angosta" (*Ibid*: 134).

El dios E o del maíz

En estas escenas míticas encontramos otra figura divina con rasgos de un hombre joven que, al contrario de los otros dioses, no presenta rasgos animales, por lo que se cree que encarna al propio maíz (figura 17a y b). De hecho, su cabeza es extremadamente elongada y aplanada, y el corte de pelo es "de doble domo" o con tonsura, similar al de una mazorca de maíz. Según Taube, su "cabello inferior hace pensar en las hojas retiradas que protegen la mazorca y el cabello de la punta de la cabeza hace pensar en los pelos de elote" (1985: 5). Por su parte, Hellmuth advirtió que el joven dios del maíz frecuentemente lleva un

cinturón con la imagen del monstruo Xoc y una concha recortada,[24] así como una falda o taparrabo con cuentas tubulares (Hellmuth citado por Taube, *id.*).





Figuras 17a y b. Imágenes del dios del maíz donde se muestra su cabeza elongada y aplanada, así como el cinturón con la imagen del monstruo Xoc.

Otro ejemplo es la imagen que aparece esculpida en la entrada de los subterráneos de El Palacio, en Palenque, donde el dios emerge, entre hojas y mazorcas de maíz, del lado oscuro de la vida.[25]

---

[24] Miller (1974: 154) notó que el cinturón del monstruo Xoc y el *Spondylus* son emblemas femeninos, por lo que es posible conjeturar que el maíz necesita de la sangre del sacrificio para poder renacer. De hecho, fray Francisco Ximénez registró la costumbre que tienen los pokomames de cortar el cordón umbilical de los recién nacidos sobre una mazorca; posteriormente, las semillas ensangrentadas se guardan para tener una buena cosecha (Ximénez, 1929: libro I, cap. XXXI, 99).

[25] En la estela H de Copán, en Quiriguá y Tikal, encontramos nuevamente esta imagen; de la cabeza de este dios surgen hojas y una mazorca de maíz (Spinden, 1957: 125).

Este tema es similar al de las vasijas del período Clásico: Hun Nal Ye (Juun Ixiim, "Primer maíz",[26] como ha sido leído su nombre en las vasijas), surge del caparazón de una tortuga, que simboliza la corteza terrestre flotando sobre las aguas primordiales de la creación (Freidel, Schele y Parker, 1999: 277-283). A los lados de esta deidad distinguimos a otros seres practicando alguna especie de rito para lograr que la semilla renazca del fondo de la tierra. De acuerdo con García Barrios (2011: 190), estamos frente a una narración mitológica de muerte y renacimiento del dios del maíz.

Por ejemplo, en la Vasija de los dioses remeros o K3033 (figura 18), observamos a este dios entrando al mundo subterráneo guiado por los dioses remeros en una canoa, y al parecer en este espacio lucha contra un cocodrilo o tiburón, al cual vence y da muerte. Posteriormente, renace del interior de la tierra, auxiliado por unas jóvenes voluptuosas, lo que indudablemente nos permite asociarlo con la fertilidad.



Figura 18. Vasija de los dioses remeros.
(Reents-Budet, 1994: 274).

[26] En la actualidad, existe toda una discusión en torno al desciframiento del nombre del dios del maíz para el período Clásico. Sobre ello, Marc Zender señala que esto se debe a que los escribas mayas lo registraron de tres formas: variante de cabeza, figura completa y forma abreviada, lo que complica su traducción. Además, de que no son formas extáticas, cambian a lo largo del tiempo, o bien, porque la inscripción esta muy dañada y no se puede leer correctamente (Zender, 2014: 1).

En el plato K1892 distinguimos nuevamente al dios del maíz emergiendo del caparazón de una tortuga, símbolo del plano terrestre, y de un cráneo descarnado, emblema del inframundo acuoso (figura 19). Además, el dios es auxiliado por dos personajes, que Freidel, Schele y Parker especulan que se trata de los gemelos míticos, Junajpu e Xb'alanke, cuya misión consiste en rescatar del inframundo a Jun Junajpu, el Primer Padre, la semilla de la vida, de la cual depende el equilibrio cósmico (1999: 277-283). Actualmente, sabemos que estos dos personajes son Jun Ajaw y Yax B'ahlam, los cuales se equiparan con los héroes gemelos (Stone y Zender, 2011: 45). Por cierto, Yax B'ahlam presenta manchas de jaguar en la piel, lleva la vasija *ahk'ab,* que algunos investigadores han identificado como "arma biológica", porque contiene animales dañinos, pero, dado el contexto, creo que debe contener sangre o algún otro líquido sagrado que permitirá la regeneración del grano. De hecho, tenemos ejemplos donde Chaahk extrae con un cántaro el agua primordial del interior del inframundo para fertilizar la tierra.



Figura 19. El dios del maíz renaciendo del interior de la tierra auxiliado por dos personajes. Plato K1892.

Asimismo, tenemos otras escenas, como la del vaso K6979 (figura 20), del dios de maíz en el momento en que se sumerge en las oscuras aguas del inframundo, rodeado de varias mujeres semidesnudas; una de ellas lleva pintura corporal con signos de muerte, lo que sugiere el fallecimiento de esta deidad. El texto jeroglífico que acompaña la acción parece corroborar esta idea, pues se lee la frase *Och Há*, "entra en el agua", o *och b'ih*, "entra en el camino" (Chinchilla, 2011: 68-69).

Desde mi punto de vista, estas imágenes tienen un notable paralelismo con los rituales agrícolas que celebran actualmente los mames y pokomames de Guatemala, pues las mujeres acostumbran ataviar las mazorcas de la primera cosecha con una falda larga, similar a lo que observamos en los vasos K3033, K6298 y K7268, en donde varias doncellas ayudan al dios del maíz a vestirse. En estos rituales también destaca el papel de los ancianos, ya que simbolizan la energía masculina de la lluvia, la cual producen mágicamente a través de sus danzas y bastones-rayo.[27]



Figura 20. La muerte del dios del maíz. Vaso K6979.

Ahora bien, en los códices del período Posclásico, el dios E (como lo clasifica Schellhas) tiene también rasgos humanos, una mazorca como cabeza, una hoja de esta planta doblada sobre la frente y una línea vertical que le divide el rostro. En estas imágenes, la deidad se asocia a la tierra (*kab'*) y al maíz (*ixiim*) (Garza: 1998: 111-112; Miller y Taube, 1993: 108-110). Entre los grupos contemporáneos se piensa que el grano del maíz está escondido en el interior de una peña (el inframun-

[27] Alfonso Arrivillaga, "Música y ritual en los cultos al maíz: el baile de la Pa'ach", conferencia impartida en el IIFL, el miércoles 20 de noviembre de 2013.

do), y sólo con la ayuda de un rayo y varios animales es como logran rescatarlo, lo cual nos permite observar una indiscutible continuidad en la cosmovisión maya.

Otros dioses con actividades en el inframundo

Chaahk (dios B)

El dios de la lluvia y de los truenos también aparece en este sector del cosmos. En las vasijas, Chaahk presenta el rostro y piel de reptil, lleva una diadema de caracol cortado, pelo negro y crespo, ojos con pupila divina y una pequeña barba. Porta un collar de ojos de muerte y un dije con la imagen de la vasija *ahk'ab*, distintivo de los seres del inframundo. En la mano derecha lleva un hacha con una empuñadura de serpiente; en la izquierda, una manopla u hacha votiva, con la imagen del patrono del mes Pax, y sus brazos y piernas están cubiertos con piel de serpiente (figura 21). Etimológicamente, Chaahk significa "rayo", y se asocia con todos los fenómenos atmosféricos.



Figura 21. Chaahk. Vasija K4013.

En las vasijas estilo códice esta deidad se desenvuelve en el interior de la tierra, tal como puede observarse en el vaso K4013 (figura 22), donde abre con su hacha-rayo el interior de la montaña sagrada donde se resguarda la semilla de la vida, personificada en la figura del Bebé Jaguar. La escena, como mencionamos líneas atrás, formaba parte de un mito más extenso, en el que se relata el origen de los dioses Chaahk y Pax, después de las relaciones entre el dios N y la Señora Dragón, y la historia parece concluir con la inmolación del Bebé Jaguar (García Barrios y Valencia, 2011: 63-87).

En esta vasija estaríamos en la conclusión del mito, pues el dios de la muerte arroja al Bebé Jaguar al interior del Witz, la Montaña Sagrada, y como testigos de esta acción estarían el dios Pax, que tiene forma de árbol y arriba de la oreja una garra de jaguar, y de cuya frente surge una serpiente o, mejor dicho, la advocación del dios K'awiil, que traslada a la escena al anciano dios N, quien también lleva una antorcha humeando en la frente. Finalmente, Chaahk intenta rescatar el grano, asestando un certero hachazo en la frente de la montaña sagrada.

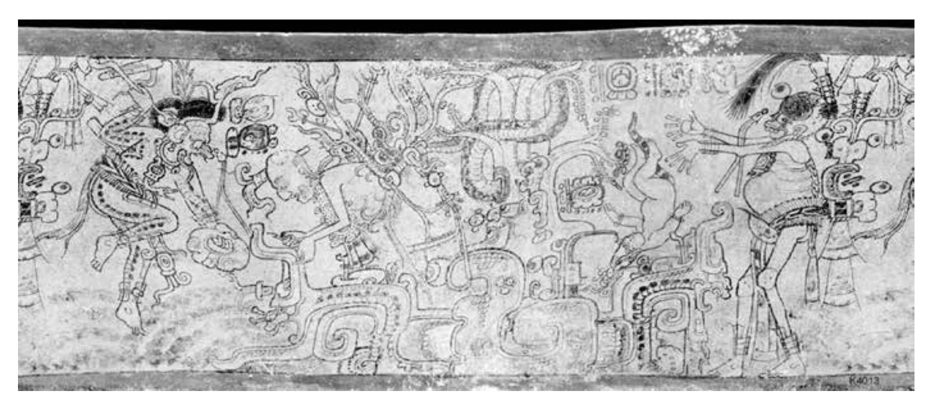


Figura 22. Chaahk interactuando con otras deidades del inframundo. Vasija K4013.

Salvo estas escenas, el dios Chaahk está asociado al cielo, para generar la lluvia, el rayo o los relámpagos. Sus epítetos corroboran esta idea: Yax Ha'al Chaahk, "Chaahk es la primera lluvia"; K'ahk Tiliw Chan Chaahk, "Chaahk es el fuego que quema en el cielo"; K'ahk' Yipyaj Chan Chaahk, "Chaahk es la fuego que relampeguea en el cielo",

y como toda deidad dual, también simboliza los fenómenos destructivos, como las inundaciones y la sequía; por ejemplo, Yax B'ul Chaahk, "Chaahk es la primera inundación", o K'ahk' Tak Chan Chaahk, "Chaahk es el fuego que seca el cielo" (García Barrios, 2011: 184).

Por otro lado, en el período Clásico, muchos gobernantes adoptaron el nombre de Chaahk como apelativo, posiblemente porque buscan su protección y poder. Al respecto, Ana García Barrios (2007: 18) encuentra treinta y tres gobernantes que llevan el nombre de este dios. Además, tenemos varios ejemplos de gobernantes ataviados como esta deidad, tal es el caso del tablero de Dumbarton Oaks, donde observamos a K'an Joy Chitam II, de Palenque, con las insignias que caracterizan a Chaahk: diadema de concha, hacha-rayo en la mano izquierda y en la derecha la vasija *ahk'ab*. A la vez, aparece danzando en otro espacio, junto a sus padres ya muertos.

Para Mercedes de la Garza, Chaahk es una de las deidades más importantes en el panteón maya; es el agua, generadora de la vida por excelencia. En los códices se ha identificado con el dios B, y es uno de los más representados. Tiene una larga nariz colgante, ojo serpentino y colmillo curvo. Además, en varios ejemplos aparece con un hacha-rayo en la mano o bien vaciando agua de una vasija. Es una deidad cuatripartita, aquellas que señoreaban los rumbos del cosmos (Garza, 1998: 105-108).

Por su parte, Astudillo Muñoz (2006: 88) observa que el agua tiene un carácter ambivalente, la sustancia que desciende del cielo hacia la tierra es energía masculina, luminosa y caliente, mientras que la que fluye del interior de la tierra al cielo es femenina, húmeda, oscura y fría. En este sentido, Chaahk es una deidad polivalente que actúa en ambos sectores del cosmos.

K'awiil (dios K)

Es una de las deidades más enigmáticas del período Clásico, ya que tiene múltiples funciones y asociaciones: aparece en escenas de transformación, en rituales agrícolas, de fertilidad y de poder; es decir, en todos los rituales en general. Por su aspecto, claramente lo podemos identificar, pues su rostro es serpentino, tiene nariz alargada, pupila divina y frente prominente con el signo de espejo, la cual es atravesada

por una antorcha encendida o hacha flamígera (figura 23). Además, excepcionalmente una de sus piernas se convierte en serpiente (Stone y Zender, 2011: 9-10). Su nombre fue descifrado por Stuart (1989).

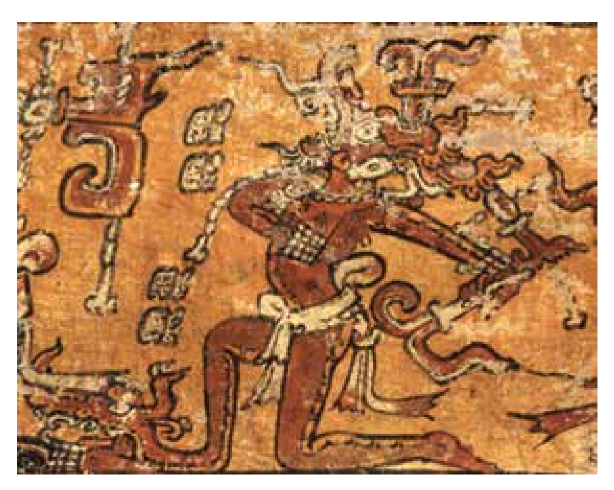


Figura 23. K'awiil. Vasija K702.

De esta forma, la naturaleza divina de K'awiil va a estar presente en todos los rituales, pues a través de su pierna-serpiente se conjuran[28] a otras divinidades, como el dios N, o a los ancestros divinos. En el primer caso, donde se invoca a otros dioses, tenemos como ejemplo la vasija K719 (figura 24), en donde, como hemos señalado anteriormente, se representa parte de un mito, hoy perdido, en el que la Señora Dragón conjura a K'awiil para atraer al anciano dios N, con quien tiene relaciones ilícitas, y de las cuales nacen Chaahk y Pax. Esta historia parece concluir con el sacrificio del Bebé Jaguar a manos posiblemente del dios del Rayo (García Barrios y Valencia, 2011: 78).

En cuanto al segundo caso, en Yaxchilán encontramos numerosos pasajes de invocación a los ancestros, como el dintel 25, donde observamos a la señora K'ab'al Xook conjurando a un antepasado bélico, a través de un cráneo, que posiblemente sea el del fundador de la dinastía. El antepasado se hace presente surgiendo de las fauces de una serpiente, posiblemente la advocación de K'awiil (Romero, 2013).

[28] Uso la palabra *conjurar* como "pronunciar unas palabras mágicas para comunicarse con los espíritus o dioses". Tomado de <http://es.thefreedictionary.com/conjurar>.



Figura 24. K'awiil aprisionando a la Señora Dragón mientras el dios N se abalanza lascivamente sobre ella. Vasija K719.

Por otro lado, K'awiil está relacionado con los tres planos del cosmos, de ahí que también se vincule con el cielo, el fuego y el rayo, pues entre sus apelativos se encuentra Siyay Chan K'awiil, "K'awiil nacido del cielo" (García Barrios, 2011: 186). Tal vez por eso lleva un hacha flamígera incrustada en la frente. Además, hay que subrayar la estrecha relación que tiene este dios con Chaahk, al grado de que se fusionan o mezclan; como en el vaso K2772, donde vemos al dios del rayo con una pierna serpiente, similar a la de K'awiil (Velásquez García, 2005: 36-38).

Por otra parte, la efigie de K'awiil va a ser usada como cetro maniquí por los gobernantes del período Clásico, por lo que se asocia con el poder real y el linaje ilustre (Garza, 1998: 108-111). De hecho, en las inscripciones tenemos la expresión *uch' amaw K'awiil,* "tomar o agarrar a K'awiil", que tiene que ver con la designación de los gobernantes (Valencia y Barrios, 2010: 235).

Finalmente, en los códices se le dibujó de manera muy parecida a la de las figuras del período Clásico, y se trata del llamado dios K, aquel que las fuentes escritas mencionan como Bolon Dz'acab, "Nueve generaciones", y al que Taube "ha llamado Kawil, tal vez por su asociación con el maíz, ya que la palabra *ka'wil* significa 'segunda cosecha de maíz'" (Garza, 1998: 111).

Seres fantásticos del inframundo

Los seres zoomorfos que observamos en las vasijas estilo códice están asociados con pasajes míticos y escenas de transformaciones; estos últimos son los llamados *wahyis,* los cuales se desenvuelven en un ámbito sobrenatural relacionado con el inframundo, además de que varios de ellos son animales de hábitos nocturnos, destacan: jaguares, serpientes, búhos, murciélagos, monos, ciempiés, insectos y perros.

De esta manera, la naturaleza, en su aspecto más desencadenado y agresivo, va a estar personificada en la figura del jaguar. Como ejemplo podemos citar el vaso K1230 (figura 25), en el cual observamos una escena violenta, protagonizada por el felino y Ahkan autodecapitándose. El jaguar lleva una serpiente enroscada en el cuello y jeroglíficos de Venus alrededor de su cuerpo, símbolos del cielo, lo que refuerza su carácter feroz y nocturno.

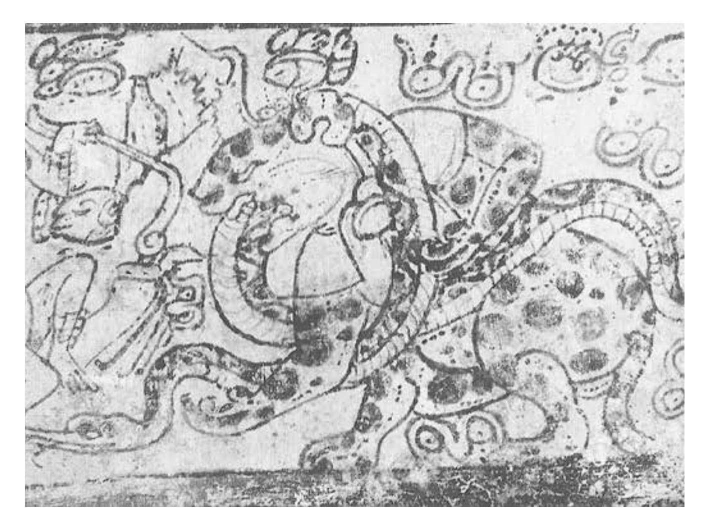


Figura 25. Jaguar de la guerra y Ahkan autodecapitándose. Vaso K1230.

Por otro lado, sabemos que el jaguar es una de las epifanías del sol en su recorrido por el inframundo, y su piel simboliza el manto estrellado de la noche (Garza, 1998: 131). Además, en el pensamiento

maya, el felino fue considerado como guía de los muertos; muestra de ello es un plato policromo procedente de Uaxactún, en el que observamos una procesión funeraria de guerreros, en color negro, caminando sobre el cuerpo de dos jaguares estilizados; a sus pies se distingue el cuerpo inerte de un personaje, que es recibido por dos jaguares en el mundo inferior (*Piezas maestras mayas*..., 1996: 135).

Otro animal que destaca en las escenas de transformación es el mono; al parecer, a los chamanes mayas les atrajo el carácter agresivo y juguetón de este animal para atacar a sus enemigos, ya que a través de este ser enviaban enfermedades y malos aires. En dichas escenas al simio se le dibujó con una especie de bufanda amarrada al cuello, una oreja de venado, que en ocasiones lleva el glifo *kimi*, "muerte", y llevando en la cola un bulto, en el que Nájera (2013: 232-233) sospecha se guardaba los instrumentos necesarios para efectuar la transmutación (figura 26).



Figura 26. Fragmento de la vasija K1203 donde aparece un *wahy* mono, con restos humanos como ofrenda.

Por otro lado, al mono también se le relacionó con los primeros hombres, pues aparece en los mitos de creación. Asimismo, la iconografía nos revela que los simios estuvieron relacionados con las artes y la escritura. Un ejemplo es la vasija M1678 (Reents-Budet, 1994: 241), donde observamos a un personaje con rostro de este animal, con varios instrumentos musicales en las manos. En otros casos, el mono araña aparece personificado como escriba, como en el vaso K626. Al parecer, este animal fue considerado como patrono de los escribas (Nájera, 2013: 215-223).

En las vasijas también encontramos escenas de agonía y muerte, y en ellas destaca la figura del búho, el representante de la noche, de la oscuridad y de todas las fuerzas nocturnas del mundo, según Seler (2008: 191). Su peculiar canto ha sido considerado por varios grupos mesoamericanos como sinónimo de muerte (Garza, 1995: 94). Un pasaje de la obra de fray Jerónimo de Mendieta ratifica esta idea:

> Viniendo a los agüeros que tenían digo que eran sin cuento. Creían en aves nocturnas, especialmente en el búho [...] Sobre la casa que se asentaban, decían era señal que presto había de morir alguno de ella. También tenían los mismos agüeros en encuentros de culebras y alacranes [...] (Mendieta, 1997: vol. I, 225).

Esta imagen también la comparten los mayas, dice el *Memorial de Sololá*: "Luego cantó otro animal llamado Tucur, que se había posado en la cima de un árbol rojo, el cual nos habló también diciendo: 'Yo soy vuestro oráculo'. 'Tú no eres nuestro oráculo, como pretendes', le respondieron a esta lechuza (*Memorial de Sololá*, 1950: 57).

En este sentido, las representaciones de los búhos en estos vasos (figura 27) anuncian la muerte del señor de los venados, mientras que en una segunda sección distinguimos a sus hijas cabalgando sobre unos venados, o bien transformándose en ellos (García Barrios, 2011: 83).

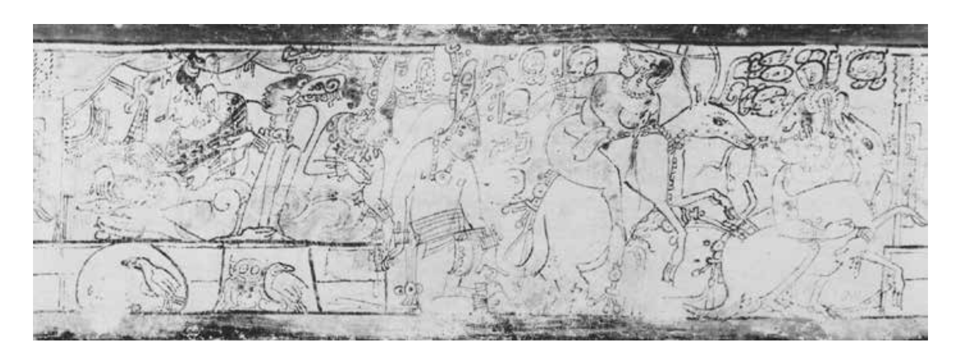


Figura 27. El dios de los venados en su lecho de muerte, y al pie de la banca un búho anuncia su muerte. (Robicsek y Hales, 1982: 33).

De igual forma, el venado va a tener un papel destacado en el inframundo, porque está ligado a la muerte y a la transformación. De

hecho, este animal siempre se ha asociado a la cacería y el sacrificio, como observamos en los vasos: K1116, K4805. Pero, en otros ejemplos, aparece en escenas de transformación: K414, K1230, K2023, K3312, K3332, K3459, y junto a él se encuentran el jaguar, la serpiente y Ahkan autodecapitándose. A la vez, el ciervo suele llevar como parte de su atavío un collar de ojos de muerte y la vasija *ahk'ab*, distintivo de los seres del inframundo. Y, por lo regular, siempre lleva el glifo *kimi*, "muerte", en las orejas, lo que ratifica su liga con este sector del cosmos (figura 28).



Figura 28. Venado con serpiente enroscada en el cuello. Vasija K1230.

Ahora bien, dada la naturaleza acuática del inframundo, es natural que, en las imágenes que tenemos sobre esta región, encontremos animales asociados con el agua, como peces, tortugas y ranas. De hecho, la tierra fue representada por los artistas mayas del período Clásico como el cuerpo o dorso de tortugas, serpientes, ranas y cocodrilos.

En cuanto a la tortuga o *ahk*, en la lengua de las inscripciones, tenemos el plato K1892 (figura 19), donde el caparazón de este animal simboliza la corteza terrestre[29] y, emergiendo de su interior, vemos al dios del maíz, flanqueado por dos personajes: Juun Ajaw y Yax B'ahlam, como señalamos anteriormente.

[29] En China e India, la tortuga es una imagen del universo, su caparazón, que es redondo por encima, simboliza el cielo, mientras que lo de abajo, que es plano, la tierra (Chevalier y Gheerbrant, 2007: 1007).

Por su parte, López Austin (2013: 40) piensa que la tortuga está "relacionada con la entrada y salida de los astros al gran hueco que separa el plastrón del espaldar".

Las tortugas también se vinculan con el dios Chaahk y son sus animales compañeros. Además, los Pawahtun (los sostenedores del cosmos) y los dioses ancianos N y L suelen llevar el caparazón de tortuga como indumentaria, posiblemente por su relación con la longevidad. Al parecer, esta parte de la tortuga fue muy apreciada por los grupos mayas, pues fue utilizada como instrumento musical durante las danzas rituales, tal como se observa en las pinturas murales de Bonampak.

Por otro lado, los sapos fueron vistos como emblema de muerte, ya que son de hábitos nocturnos e hipogeos, y porque pasan la mayor parte del año en agujeros y suelen alimentarse y croar por las noches. Además, hay algunos que producen una secreción venenosa que puede ocasionar ceguera temporal, hinchazón en la cara y, en casos extremos, la muerte, ya que el veneno actúa como digitalina acelerando los latidos y provocando finalmente el fallo cardíaco (*Enciclopedia de la vida animal*, 1975: t. 16, 2411). Tal vez por ello los sacerdotes mayas los eligieron como *wahyis*, para enviar enfermedades y muerte a sus enemigos. De hecho, entre las comunidades nahuas actuales se tiene la creencia de que los brujos utilizan a este animal para enviar enfermedades. Caso similar lo encontramos entre los chortis, los cuales piensan que los brujos mandan, mediante los sapos y las serpientes, un viento malo. A su vez, los mayas yucatecos creen que estos animales son aliados de los brujos para propiciar enfermedades (Garza, 1984: 278).

En las vasijas con escenas de transformación observamos a un sapo junto a otros seres del inframundo: un jaguar y el *wahy* de K'awiil, la serpiente de las iniciaciones, de la cual surge una deidad anciana con orejas y cornamenta de venado. Además, distinguimos el rostro del dios Pax[30] en la espalda del batracio, lo que refuerza su liga con el inframundo, pues esta deidad se vincula con la montaña sagrada. También lleva un lirio acuático y un pez mordisqueándolo, símbolos

[30] Moreno Zaragoza (comunicación personal 2017), duda que se trate del dios Pax, más bien, él piensa que es la versión animada de la brillantez y lo valioso, como el jade, antes conocida como *tzuk'*. Lamentablemente, hasta el momento no hay una mejor explicación.

del inframundo, y una vasija con restos humanos, lo cual ratifica su liga con los chamanes y la trasfiguración (figura 29).



Figura 29. Procesión de animales del inframundo. Vasija K531.

Sobre este punto, Erik Velásquez ha relacionado las escenas que muestran a los *wahyis* con platos que contienen ojos, manos y huesos, como representaciones de las entidades anímicas devorando a sus víctimas (Velásquez, 2009: 628-630).

En estas imágenes también observamos una gran cantidad de serpientes, cuyas fauces abiertas simbolizan —como hemos visto en la primera parte— la puerta de entrada al otro mundo, y su cuerpo, el conducto por donde transitan diversas energías sagradas. Durante los rituales sangrientos, lo mayas veían elevarse ante ellos una gran sierpe, la cual transportaba a los mensajeros de los dioses de la muerte al plano terrestre, o bien, introducía a los gobernantes al oscuro mundo de los muertos.

Biedermann dice que

> En muchas culturas arcaicas se le concibe como símbolo del mundo subterráneo y del reino de los muertos, probablemente a causa de su manera de vivir en lo oculto y en agujeros de la tierra, pero al mismo tiempo también por su capacidad de parecer rejuvenecerse al mudar su piel (1993: 420).

De esta manera, el ofidio, en el pensamiento maya, simboliza el gran útero materno y constituye el lazo de comunicación entre los distintos niveles del cosmos; transitar por su cuerpo equivale a caminar por el silencioso mundo de los muertos. Este tránsito, como ya se indicó, se equipara a los viajes de iniciación que realizan los chamanes,

que son tragados por una gran sierpe y, posteriormente, excretados, pero ahora con cualidades diferentes a las del hombre común (Garza, 1984: 301-307).

Asimismo, las serpientes fueron consideras como portadoras de enfermedades y de muerte; ejemplo de ello es el vaso K1653 (figura 30), donde observamos un *wahy* jaguar atacando a una víctima, apoyado por una sierpe. Según Moreno Zaragoza:

> [...] la persona tendida sería la representación de una de las entidades anímicas de un individuo, la cual es atacada ferozmente por el *wahyis* jaguar ayudado de una serpiente para someterla. El resultado en el mundo terrenal de esta espantosa escena sería la enfermedad y seguramente la muerte de la contraparte humana (Moreno Zaragoza, 2013: 152).

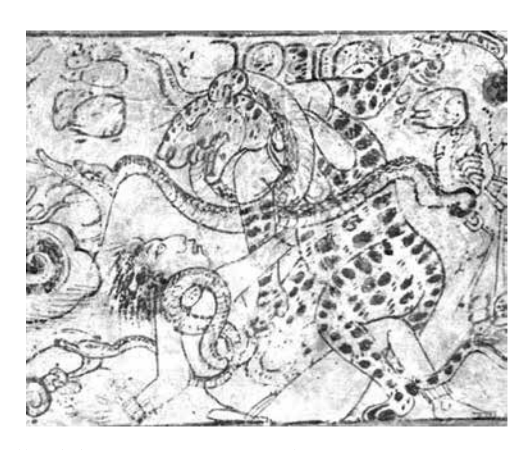


Figura 30. Detalle del vaso K1653. *Wahy* jaguar con serpiente enrollada al cuello atacando a su víctima.

Los artrópodos también van a estar presentes en las escenas de transformación; particularmente el ciempiés o Chapaht, en chorti. Es un animal carnívoro, de hábitos nocturnos, que llega a medir hasta 30 centímetros de largo y que tiene unos apéndices bucales muy desarrollados que secretan veneno (Stone y Zender, 2011: 75).

Hasta hace pocos años, estos animales eran los causantes de muertes humanas, por lo que es posible que sus toxinas fueran usadas por los mayas para preparar bebidas alucinógenas, como sucede con el sapo *Bufo marinus* (Romero, 2013: 80). Tal vez por ello aparecen

en actos de transfiguración, como en el vaso K1256 (figura 31), donde observamos a un personaje haciendo piruetas en el aire, con un ciempiés-serpiente esquelético sobrenatural colgando de su cuello. Se trata de la Sak Baak Naah Chapaht, mencionada anteriormente como representación de las fauces del inframundo. Además, este animal fue considerado como símbolo de poder, pues en la Estela A de Copán, Waxaklajuun Ubaah K'awiil lo lleva como barra ceremonial.



Figura 31. Personaje danzando con un ciempiés-serpiente sobrenatural. Vasija K1256.

Otro de los *wahyis* más temidos fue el murciélago, *suutz'* en la lengua de las inscripciones, pues suele alimentarse de sangre y despojos humanos. Esta asociación se debe a que en la naturaleza existe una variedad del quiróptero que se alimenta de sangre, y en especial de sangre humana, el llamado comúnmente vampiro. De ahí que se relacione con los sacrificios de decapitación y extracción de corazón en toda Mesoamérica. Pero, a la vez, también fue uno de los animales preferidos por los chamanes mayas para la transformación, pues tenemos una gran variedad de imágenes de murciélagos antropomorfos (figura 32).



Figura 32. Murciélago antropomorfo. Vaso K1080.

Y, gracias a la notable continuidad que existe entre los grupos mayas, podemos asociar algunas de estas imágenes con pasajes del *Popol Vuh*; como es el caso de estos murciélagos antropomorfos o, más bien, chamanes transformándose en vampiros, pues en el libro sagrado de los k'iche' se dice que un murciélago llamado Camazotz decapita a uno de los gemelos míticos: Junajpu. La muerte ritual de este ser se asocia con la renovación vegetal y el surgimiento de los astros y el tiempo.

En la actualidad, los tzotziles conservan en su pensamiento religioso el simbolismo del murciélago en la figura del hombre negro o *ik'al*, que es una especie de demonio que se dedica a molestar a las mujeres y a decapitar a sus víctimas; destaca de él su capacidad sexual, por lo que creemos que se relaciona con la fertilidad masculina del inframundo. Además, existen algunas vasijas en las que los murciélagos se representaron varias veces, lo que nos indica, tal vez, el emblema de alguna dinastía gobernante, tal como sucede con los escudos heráldicos europeos. Ello se comprueba con la existencia de grupos que se dicen descendientes de los murciélagos, como los tzotziles, "la gente del murciélago". De igual forma, esta idea se puede aplicar a los habitantes de Copán, cuyo glifo emblema es un murciélago (Romero, 2013).

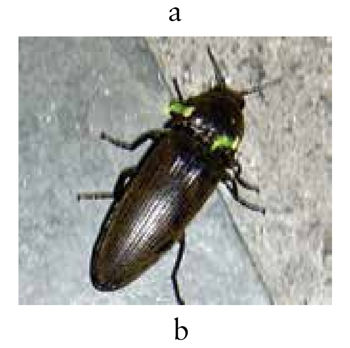
En este sector también sobresalen algunos insectos, posiblemente luciérnagas (*Lampyridae*). Como ejemplo veamos la vasija K521 (figura 33a), donde se narra el sacrificio del Bebé Jaguar, a manos de un ser de la muerte y de Chaahk, y a su lado distinguimos un perro y una ¿luciérna-

ga? Sobre él, Lopes (s/f) ha propuesto que se trata de K'ahk' Ti' Kuku'l, "Insecto de la Boca de Fuego", o ¿Kuhkay ek'?, "Luciérnaga Estrella". Al parecer es un *wahy* antropomorfo con forma de insecto que flota en una escena mítica (Moreno, 2013). Su cabeza es un cráneo, decorado con el glifo *ahk'ab*, "oscuridad", y ojos de muerte, muy similar al rostro de Ahkan, por lo que es posible pensar que se trata de una advocación de este ser. Lleva una antorcha en la mano, además de varios jeroglíficos de oscuridad en la espalda, y posee unas patas muy largas.

Por su forma, se parece más a un cocuyo (*Pyrophorus*) que a una luciérnaga (figura 33b), además porque poseen órganos bioluminosos en el dorso, de color verde, que son visibles al volar, y porque, según el *Diccionario maya Cordemex* (2001, 330), *kohay* es "cocuyo" y "luciérnaga".



a



b

Figuras 33a y b. El sacrificio del Bebé Jaguar. Vasija K521, y cocuyo (*Pyrophorus*). Imagen tomada de <http://es.wikipedia.org/wiki/Pyrophorus>.

En la vasija K1003, aparte de estos elementos, distinguimos el glifo de oscuridad en las alas, y el signo de muerte en el rostro. Es posible conjeturar que los cocuyos aparezcan en estas escenas del mundo inferior, dados sus hábitos nocturnos y porque suelen vivir en áreas pantanosas y húmedas. Pero, sobre todo, porque producen luz, ya que estos insectos tienen órganos lumínicos especiales debajo del abdomen,[31] y normalmente los rituales solían efectuarse en la noche.

A estas imágenes podemos agregar la que aparece en la vasija K8007 (figura 34), pues el rostro y los atributos de estos insectos son similares, sólo que aquí aparecen varios, con collar de ojos de muerte. Otro elemento importante es que traen un puro en la boca, y además producen por la cola otra luz semejante al del cigarro, pues el humo o la luminosidad la representan en forma de volutas.



Figura 34. Cocuyos antropomorfos con rostro de Ahkan. Vasija K8007.

También debo mencionar que Flores (2012: 30) considera que estas imágenes son de langostas, opinión que no comparto, por lo menos no las de estos vasos, porque el cuerpo es diferente: las langostas poseen dos patas posteriores para saltar y un aparato bucal muy desarrollado que les permite masticar y comer hojas, además de que algunas

[31] Tomado de <http://www.nationalgeographic.es/animales/insectos/luciernaga>. Consultado el 9 de octubre de 2013.

especies no pueden volar y usan sus antenas y ojos para explorar el terreno.

Por último, no podemos dejar de mencionar al perro, el encargado de llevar al hombre a su destino final. De hecho, en el vaso K521 (figura 33a), vemos al can en el momento que Chaahk y el dios de la muerte ejecutan al Bebé Jaguar. De igual manera, distinguimos la presencia de este animal en los huesos esgrafiados de Tikal, en la barca que conduce a Jasaw Chan K'awiil hacia su pasaje final, lo que corrobora su función como guía de los muertos. Sobre este punto, los nahuas creían que el espíritu, al llegar al gran río del inframundo, encontraba a su perro y se montaba sobre su lomo para poder cruzarlo (Garza, 1998: 136).

Acciones de los señores del inframundo

Entre las actividades que realizan las deidades, seres y animales del inframundo están causar la muerte, ejecutar sacrificios sangrientos, enviar enfermedades, recibir a los que fallecen y presidir toda clase de rituales. Un dato interesante que observamos en las vasijas estilo códice es que hay edificios y palacios, tal como se observan en la realidad maya, lo cual nos lleva a inferir que el mundo subterráneo fue concebido como un reflejo del mundo real. Incluso vemos que hay cortes, como las de los grandes soberanos del Clásico;[32] por lo tanto, en el inframundo, los dioses de la muerte tienen su propio séquito, y en su honor se realizan distintos rituales, así como sacrificios por decapitación y extracción de corazón. Sobre este punto hay que recordar que lo más preciado del sacrificio es la sangre, la energía vital que da vida y movimiento al cosmos. Era el alimento necesario para que estos dioses subsistieran, amén de otros "manjares" que se les ofrecen, como son algunas partes del cuerpo humano: ojos, pies, manos y fémures.

[32] Entre los lacandones de Chiapas existe la idea de que el inframundo es muy similar al mundo de los vivos; incluso hay casas, campos de cultivo, árboles y animales. En esa otra vida se realizan las mismas actividades que se desempeñan en el mundo terrestre; sólo hay un aspecto que cambia: la comida. Se cuenta que si alguien llega a viajar a esa parte del cosmos en sueños, por nada del mundo debe aceptar comida, ya que sólo comerá insectos y alimañas (*Vida silvestre en el arte maya de Tikal,* 1996: 46).

Una muestra simbólica de este tipo de ofrendas es la que vemos dibujada en una vasija del Petén, con diseños de fémures cruzados y ojos de muerto; la pieza fue localizada en el entierro 105 de Piedras Negras (Escobedo y Houston, 2004: 53). El plato probablemente contenía este tipo de dádivas (figura 35).

Además, esta clase de alimentos de los señores del inframundo es muy similar entre nahuas y mayas. En cuanto al primer grupo, dice Sahagún, en los *Primeros memoriales*:

> Mictlantecuhtli, Mictecacíhuatl, comen allá, en el Mictlan, pies, manos. Y su guisado es el pinacate; su atole, el pus. Así lo beben, dentro de un cráneo. Comían muchos tamales peídos; allá los comen en el Mictlan. Los tamales están peídos por pinacates. El que aquí sobre la tierra comían guisado caldoso, allá en el Mictlan comían huesos de frutas. Y todo esto: allá son comidas hierbas espinosas, y todos los que van al Mictlan comen abrojos. Todo lo que aquí sobre la tierra no es comido, allá se come en el Mictlan. Y se decía: "Ya nada es comido. Se padece mucha pobreza allá en el Mictlan" (*Primeros memoriales*, 1997: 10).



Figura 35. Vasija con representaciones de fémures cruzados y ojos de muerte (Escobedo, 2004: 53).

En la actualidad seguimos encontrando esta idea, pues los ancianos tojolabales señalan que la comida del K'ikinal es de pésima calidad, ya

que se consumen moscas en vez de frijoles y se bebe pus en lugar de pozol, y todo ello se cocina quemando huesos (Ruz Sosa, 2003: 636). Algunos relatos comentan que las parejas que logran reunirse en el más allá y cohabitar reciben "orina por café; huevecillos de mosca por arroz, y tortillas hechas de excremento de animales" (Ruiz Vázquez, 1994: 39-44; Alcántara, 2003).

Volviendo a las imágenes del período Clásico, observamos que los mismos dioses se autosacrificaban; ellos ponen el ejemplo, para que los hombres hagan lo mismo, lo cual nos indica que los dioses no son omnipotentes, también mueren y renacen en una nueva condición. En este sentido, forman parte de la apoteosis vida-muerte, necesitan de la veneración de los hombres para sobrevivir y, así, evitar que el equilibrio cósmico se rompa. El autosacrificio y la consecuente ofrenda de sangre son significativos para Mesoamérica, porque, a decir de Nájera, no los encontramos en otra religión, donde "la sangre se empleara con el propósito específico de sustentar a los dioses" (1987: 62).

Ahora bien, entre los seres que llevan a cabo los sacrificios por decapitación destacan el dios de la muerte o A (representado básicamente como una calavera); Ahkan y otras deidades de la muerte que se identifican por ser de color negro, envejecidos, o por llevar el glifo *ahk'ab,* "oscuridad", en algunas partes de su cuerpo.

El ritual sangriento también es acompañado por una serie de procesiones y danzas que ejecutan estos seres y algunos animales nocturnos. En varias estelas vemos a los gobernantes ejecutar algún tipo de danza; al parecer este rito fue de las acciones públicas más representadas por los artesanos mayas, las cuales dan fe de que el cuerpo de los soberanos mayas funcionaba como recipiente de diversas energías sagradas, que les permitían abrir los portales de otros mundos.[33] Por ello, es común observar a los seres del inframundo bailando, ya que han roto los límites del espacio y del tiempo.

[33] Michael Coe fue uno de los primeros investigadores en notar que el talón levantado que presentaban algunos gobernantes en las estelas era sinónimo de danza. Por su parte, Nicolai Grube ha identificado el glifo para danza: *ak'ot,* en el lenguaje de las inscripciones (Freidel, Schele y Parker, 1999: 255-256).

CAPÍTULO VII
EL LUGAR DE LOS MUERTOS
Y SUS ASOCIACIONES SIMBÓLICAS

El camino que realizan los muertos hacia el inframundo ha sido interpretado simbólicamente de varias maneras: siguiendo la trayectoria de los astros (sol y luna) y navegando las aguas del inframundo en una canoa. En este apartado ahondaremos en algunas de estas ideas. Pues, como bien sabemos, los astros están sujetos a la ley universal del devenir, del nacimiento y de la muerte. Aunque, en el caso de los astros, no es una muerte definitiva, sino un eterno retorno. "Esta periodicidad sin fin hace que la luna, por ejemplo, sea por excelencia el astro de los ritmos de la vida... Controla todos los planos cósmicos regidos por la ley del devenir cíclico: aguas, lluvia, vegetación, fertilidad..." (Chevalier y Gheerbrant, 1991: 658).

Además, en la cosmovisión mesoamericana, el cielo nocturno equivale, simbólicamente, a estar en el inframundo. La tierra gira en la noche y traslada el mundo de los muertos al plano terrestre. Por ello, muchas escenas del inframundo están decoradas con el cielo nocturno, por esta rotación que hace la tierra (Mikulska, 2008b).

Por lo tanto, vamos a tener dos representaciones del cielo, uno diurno y otro nocturno. Esta idea también es sugerida por Schele y Freidel (1999: 83), cuando señalan que por la noche todo lo que estaba debajo de la tierra, es decir, los habitantes del Xib'alb'a que supuestamente están "de cabeza", se "invierten" para estar arriba en el cielo nocturno.

Cuerpos celestes de la noche

En contraposición con el cielo, cuya característica principal es la luz, lo masculino, el día y el calor, en el inframundo predominan la oscuridad, la noche, lo femenino y el frío. Las vasijas estilo códice con escenas míticas o de transformación del período Clásico Tardío nos

revelan un sitio donde reina la oscuridad, pues las escenas que se desarrollan en este lugar son dibujadas en un fondo de color negro,[1] símbolo por excelencia de la noche. Además, muchos de los seres que ahí residen llevan el jeroglífico *ahk'ab*, "oscuridad", en alguna parte del cuerpo, lo que refuerza esta característica del Xib'alb'a.

Por otro lado, debemos agregar que la noche es coronada por un astro "semi-luminoso", la luna. En algunas interpretaciones este astro y las deidades femeninas se han relacionado con la diosa madre, y se vinculan con la medicina, los partos y el tejido. A decir de Mercedes de la Garza, la luna "regula el ritmo cíclico de la vida, las mareas y el agua terrestre necesaria para fertilizar la tierra. Por ello, en los ritos de fertilidad mayas es a la luna a la que se pide la energía sexual y la capacidad procreadora" (Garza, 1998: 119). En los códices se representaron dos diosas lunares, una joven y una vieja, a las que Schellhas designó con las letras I y O. Según Thompson (1975: 256-268), la diosa I es Ixchel, mientras que la diosa O es Ixchebel Yax, la compañera del dios supremo Itzamná (Itzamnaaj para el Clásico).

Por su parte, Noemí Cruz (1995: 14) piensa que la joven diosa I es la luna nueva, mientras que la vieja diosa O es la luna llena; las considera dos aspectos de la misma deidad, cuyo nombre principal era Ixchel. En otro trabajo agrega que "contamos con dos diosas que representan distintas fases de la luna: una joven, vinculada —según creemos— con los ciclos de la vida: nacimiento, menstruación, fecundidad humana; y la anciana, cuyas relaciones nos llevan a la muerte, las catástrofes y la fecundidad vegetal" (Cruz, 1998: 243).

Compartimos esta idea porque, de acuerdo con las representaciones de la joven y sensual diosa lunar, ésta aparece sentada sobre una luna en cuarto creciente, sosteniendo un conejo y con una pierna colgando (figura 1). Es decir que la diosa Ixchel[2] se asociaba con el satélite en cuarto creciente, de ahí que se vincule con el nacimiento, la vida y la fertilidad; mientras que la luna en cuarto menguante, con la representación del rostro del dios de la muerte, que representa el final de un ciclo, la

[1] En el ámbito universal, el color negro se asocia con el caos primordial y con las tinieblas, así como con el cielo nocturno, la oscuridad terrestre, la tierra fértil, las aguas profundas y el interior del vientre materno (Chevalier y Gheerbrant, 1991: 746-750).

[2] O Chac Ch'el, según las nuevas lecturas epigráficas (Maricela Ayala, comunicación personal, 2012).

muerte. Esta imagen la encontramos tallada en una placa de concha de la Sala Maya del Museo Nacional de Antropología (*Arqueología Mexicana*, 2004: 37); en ella vemos que de la luna en menguante emerge el dios de la muerte. La cabeza de la deidad fue esculpida como un cráneo con tocado, orejeras y collar de ojos (figura 2).



Figura 1. La diosa Ixchel sentada en la luna en cuarto creciente.
(Schele y Miller, 1982: 55).



Figura 2. Rostro del dios de la muerte surgiendo de la luna en cuarto menguante. (Foto del autor. Museo Nacional de Antropología e Historia).

En este sentido, los antiguos mayas posiblemente asociaron la muerte con el ciclo lunar; es decir, no con una muerte definitiva, sino con un retorno cíclico, pero transformado en una nueva condición. De acuerdo con Chevalier y Gheerbrant:

> La luna también es el primer muerto. Durante tres noches, cada mes lunar está como muerta, desaparece [...] Posteriormente reaparece y aumenta en brillo. De la misma forma se cree que los muertos adquieren una nueva modalidad de existencia. La luna para el hombre es el símbolo de este pasaje de la vida a la muerte y de la muerte a la vida; también se considera, en bastantes pueblos, como el lugar de este pasaje, al igual que los lugares subterráneos (Chevalier y Gheerbrant, 1991: 658).[3]

Este vínculo de la luna y la muerte fue unos de los temas recurrentes y que permanecieron a través del tiempo en el pensamiento maya; en un pasaje del *Libro del Chilam Balam de Chumayel* se ve claramente esta asociación: "He aquí lo malo de la noche: la Luna, la Venerable Flaca y el Gran Álamo, el 'cargador de la tierra' [*ah cuch cab*] que se llama 'el de pellejo arrugado de abajo' " (1985: 76).

Ahora bien, en la página 38b1 del *Códice Dresde* vemos a la anciana diosa O con elementos de muerte en su falda; esta escena ha sido interpretada como un diluvio y, de acuerdo con lo anteriormente planteado, permite sugerir que la diosa personifica a la luna en cuarto menguante, justo cuando el satélite está a punto de concluir su ciclo. Al respecto, los mochós parecen confirmar esta idea, pues consideran que la luna tiene un aspecto dual: una joven y otra anciana. "La Luna renace mes con mes, en ese período surge una joven y muere como una anciana" (Nájera, 1998: 253).

Sobre esta cualidad devastadora de la diosa vieja, Schellhas destaca: "Ella lleva en su cabeza un nudo de serpientes y con sus manos vierte una vasija de agua. Evidentemente aquí tiene una personificación de agua en calidad destructiva, una diosa de inundación y aguacero" (1904: 31-32). El carácter ambivalente de la diosa aparece representado en las páginas 16 y 19 del *Códice Dresde*; en ellas, la diosa I

[3] Además, en otras latitudes, la luna está fuertemente relacionada con la fecundidad de las mujeres, así como con la noche, lo femenino, el frío, la transformación y el crecimiento (Chevalier y Gheerbrant, 1991: 658).

lleva una pequeña figura de Chaahk en la espalda, y sostiene en sus manos un glifo de maíz, lo que muestra que puede haber abundantes cosechas; pero en la misma escena, la diosa transporta en su espalda al dios de la muerte y lleva el mismo glifo de maíz, lo que indica que habrá grandes sequías (Cruz, 1998: 246).

Por otro lado, el ciclo lunar también se va a equiparar con la muerte de un soberano, tal es el caso de K'inich Janahb' Pakal, cuya agonía y muerte duró una lunación. Dice Bernal al respecto:

> [...] el texto señala que 28 días después, el 28 de agosto, cuando el astro lunar se encuentra en conjunción, Pakal "entra en el camino", es decir fallece [...] Así, todo parece indicar que el primero de los registros señala el inicio de su agonía, que ha durado casi un ciclo lunar. En armonía con el astro, Pakal muere e inicia su viaje al inframundo (los mayas yucatecos creían que durante la conjunción moría o se iba a dormir a las honduras de un pozo). Pero al igual que la Luna, Pakal está predestinado a volver de las profundidades, a renacer. Bajo esta creencia, tras un próspero reinado de 68 años y a los 80 de edad, Pakal fenece y al mismo tiempo surge un vigoroso culto generado en torno a su figura (Bernal, 2004).

Además, creemos que esta escena se puede comparar con la imagen del "Vaso de la muerte" (figura 10 del capítulo II), anteriormente citada, donde vemos al gobernante Mak, "Tortuga", en su lecho mortuorio enmarcado por un eclipse, ya que parece natural que un período de crisis se ejemplificara como un fenómeno de consecuencias cósmicas (Romero, 2011).

Ahora bien, así como la luna está presente en el cielo nocturno, el sol, el astro que da vida y ofrece calor al cosmos, no podía faltar en este sector. Siguiendo a De la Garza (1998: 103), el ciclo del sol le da un carácter ambivalente: durante el día, es benéfico porque ofrece luz y vida, y cuando se pierde en el horizonte y se interna en el inframundo, se torna en energía de muerte, transformado en jaguar. En el ámbito universal, Eliade dice que el sol es el prototipo del "muerto que resucita cada mañana". En este sentido, al internarse el astro solar en el atardecer, presenta una carga negativa que incluso puede provocar la muerte (Eliade, 1972: 134-137).

Para los mayas, la piel del jaguar simboliza el cielo nocturno salpicado de estrellas, por ello fue muy apreciada como parte del atuendo de nobles, guerreros y sacerdotes; además, por sus atributos como gran depredador, a este animal se le otorgó el rango de ser sobrenatural y poderoso, por lo que se le ha venerado como nahual o animal compañero (*alter ego*) de los gobernantes y sacerdotes más importantes (*Vida silvestre en el arte maya de Tikal,* 1996: 10-11) (figura 3).

En Toniná, Chiapas, tenemos varios ejemplos del sol del inframundo, tanto en el *Mural de las cuatro eras* (figura 4), como en imágenes modeladas en estuco y cerámica. En el primero vemos la representación de varios soles descendentes, dos de ellos en forma de medallones de plumas con cabezas de decapitados, y otro con la figura de un cráneo al centro (Yadeum, 2001: 46). Esta última parece corroborar la idea que tenían los antiguos nahuas de que el sol durante su recorrido por el inframundo se transformaba en esqueleto, por ello debía revestirse de carne y sangre para tener fuerzas durante su viaje diurno (Thompson, 1975: 294).



Figura 3. Jaguar, *Panthera onca.* (Grube, 2000: 31).



Figura 4. *Mural de las cuatro eras,* Toniná.
(Laughton, 1998: 105).

Sobre esta cuestión, Bonor piensa que "la representación más normal del dios solar maya a su paso por el inframundo es la de un personaje esquelético con los atributos solares, ya que esta imagen explica el temor que tenían los sacerdotes y el pueblo de que el sol penetrara en el mundo inferior" (1994: 366). En el caribal de La Arena, Georgette Soustelle recoge la idea de un ser del inframundo llamado Usukum, que acompaña al sol durante su recorrido nocturno: "Acoge al sol al morir y lo lleva sobre sus espaldas por medio de una tabla. A la media noche, el sol toma pozol, reposa un instante, luego vuelve a partir llevado siempre por Usum-Yum, hasta el oriente" (Soustelle citada por Alfonso Villa Rojas, 1985: 323).

Esta información se complementa con las ideas nahuas que recoge Chavero, quien dice: "Mas el astro, al terminar su carrera diurna, se oculta detrás de la tierra y entonces lo llamaban los nahoas Tzontémoc, que quiere decir el que cayó de cabeza". Y más adelante agrega:

> [...] creían los nahoas que cuando el Sol se undía en el occidente iba a alumbrar a los muertos, a ser el señor de la mansión de los muertos, el Mictlantecuhtli [...] Así el dios astro, Tonatiuh, se convierte en Tzontémoc al caer la tarde y por la noche en Mictlantecuhtli (Chavero, 1979: 94-95).

Sobre este punto, encontramos dos interpretaciones: 1) que el sol al internarse en el inframundo se convierte en jaguar, y 2) un sol que agoniza y lentamente se va transformando en esqueleto durante su recorrido por el inframundo; ideas que no se contraponen, por el contrario, se complementan, porque tenemos representaciones de GIII o del sol nocturno con elementos del felino, como los incensarios de Palenque que veremos más adelante, y también me atrevería a proponer que el sol diurno, en su aspecto animal, es el venado,[4] pues en varios mitos el sol se disfraza con la piel de este animal para atrapar a un zopilote que había raptado a la luna (Montoliú, 1976-1977: 150), y el sol nocturno, tal como lo han mencionado De la Garza (1998) y Valverde (2004), es el jaguar.

Así, en Toniná tenemos ambos ejemplos modelados en estuco, uno como cráneo y otro como el dios sol jaguar del inframundo. Este último aparece sobre un elemento cuadriforme (símbolo de las entradas al inframundo), y al fondo un medallón de plumas que simulan los rayos del astro solar. La asociación de las plumas con los rayos solares la recoge fray Bernardo de Lizana, quien dice que los indígenas de Yucatán solían adorar los rayos del astro luminoso, los cuales representaban con plumas de guacamaya (Lizana, 1995: 63).

Una imagen similar está dibujada en una tapa polícroma procedente de la ofrenda funeraria de la Estructura IX de Becán, Campeche (figura 5). La parte central de esta pieza la constituye el sol en su aspecto nocturno, enmarcado con plumas negras y cuatro rosetones, de estos últimos penden plumas más largas simulando los cuatro rumbos del cosmos.

Por otro lado, en varias cuevas de Chiapas se han encontrado incensarios cilíndricos, como los de Palenque, con el rostro del sol nocturno, lo que ratifica el vínculo de esta deidad con el inframundo maya. En

[4] De la Garza piensa que las epifanías animales del sol son el venado, el jaguar, el colibrí, el águila y la guacamaya (1998: 104).



Figura 5. Tapa polícroma con la imagen del sol del inframundo.
(Campaña y Boucher, 2002: 69).

opinión de Navarrete y Martínez, la urna de los Andasolos "personifica al Sol en su carácter de 'Sol de abajo', así lo indica su rostro orlado por la boca abierta de una serpiente de la que sólo se ven la lengua bífida, algunos colmillos y las orejas aparentemente de murciélago" (1977: 26). El quiróptero es otro de los seres de la oscuridad que refuerza su liga con el mundo de las tinieblas, por ello varias urnas de Palenque también presentan rasgos de este animal. A la vez, en este ejemplo destacan dos individuos muertos, por lo menos así lo indican sus parpados caídos, lo que confirma su relación con el mundo inferior, el lugar donde residen los antepasados (*Ibid*: 27) (figuras 6a y b).

Por cierto, en Palenque, GIII es uno de los seres más representados en los incensarios cilíndricos. De hecho, Martha Cuevas (2007: 182) contabiliza 38 ejemplares, 15 proceden del Templo de la Cruz y 23 del de la Cruz Foliada. Y se le puede identificar por sus grandes ojos, casi cuadrados y bizcos, y una semianteojera que remata en forma de ocho

en el entrecejo. La nariz es aguileña y tiene cejas gruesas y onduladas. En la boca sobresale un colmillo de tiburón y en las comisuras suelen aparecer dos lenguas bífidas de serpiente, pero lo que lo distingue son las orejas de jaguar (figura 7).





Figuras 6a y b. Incensario cilíndrico con el rostro del sol del inframundo y un personaje muerto. (Navarrete y Martínez, 1977: láminas 10 y 11).

Además, la imagen del dios solar fue muy recurrente en los escudos de los jefes militares del período Clásico, y seguramente se le consideraba el patrono de la guerra. Sobre este punto, Campaña y Boucher proponen que "los gobernantes mayas heredaban esos objetos de generación en generación y esta evocación sugiere que el poder de la guerra y del sacrificio procedían del inframundo" (2002: 69). Este motivo también lo tenemos presente en el tablero del Templo del Sol

en Palenque, el rostro solar tiene plumas que simulan los rayos del sol, y como variante de los rumbos del cosmos presenta unas lanzas cruzadas.[5]

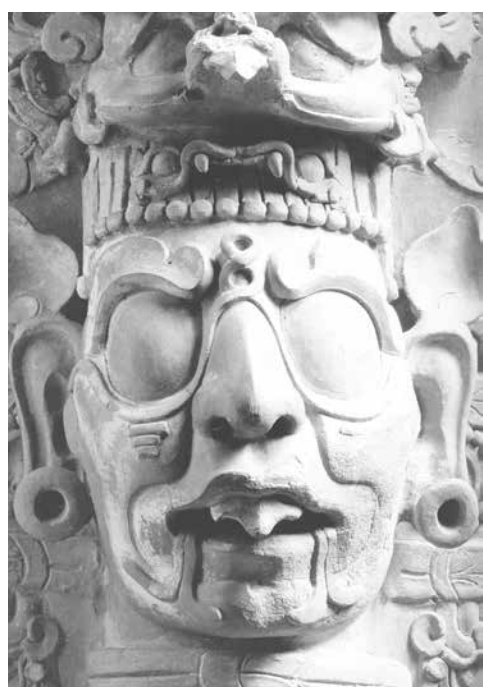


Figura 7. Incensario cilíndrico de Palenque con la imagen de GIII.
(Schmidt, Garza y Nalda, 1999: 234).

En la mentalidad de los antiguos mayas, los grandes gobernantes estuvieron relacionados con el sol, tal es el caso del dintel 12 de Yaxchilán (figura 8), donde vemos al gobernante Escudo-Jaguar II (Itzamnaaj B'ahlam II) ataviado como guerrero; de su frente surge una especie de ocho, que es el cuerpo de una serpiente, una de las características del dios solar K'inich Ajaw. Además, el gobernante lleva como parte de su atavío unos fémures cruzados y una cabeza de un decapitado, símbolos de muerte. Indudablemente, esta representación habla del carácter

[5] De la Garza piensa que las lanzas son las que simbolizan los rayos solares (1998: 103).

destructivo del sol, personificado en la figura bélica del gobernante, quien se volverá demoledor y violento frente a sus enemigos.[6] Además, recordemos que uno de los objetivos de la guerra es capturar víctimas para sacrificarlos al dios solar.

En otras culturas también se habla del aspecto guerrero del gobernante en su liga con el sol; dice un aforismo irlandés: "No se gana una batalla sin rey" (Chevalier y Gheerbrant, 1991*:* 883.), es decir, que aunque no luche, su sola presencia es sinónimo de triunfo. De acuerdo con De la Garza, "en muchos pueblos el rey se ha identificado con el sol, personificando el orden del cosmos, como ocurre con el faraón egipcio, considerado de la misma naturaleza que Ra, dios supremo; con el inca, como imagen del dios solar Inty, e incluso con el *Rey Sol*, Luis XIV" (Garza, 2002: 248).

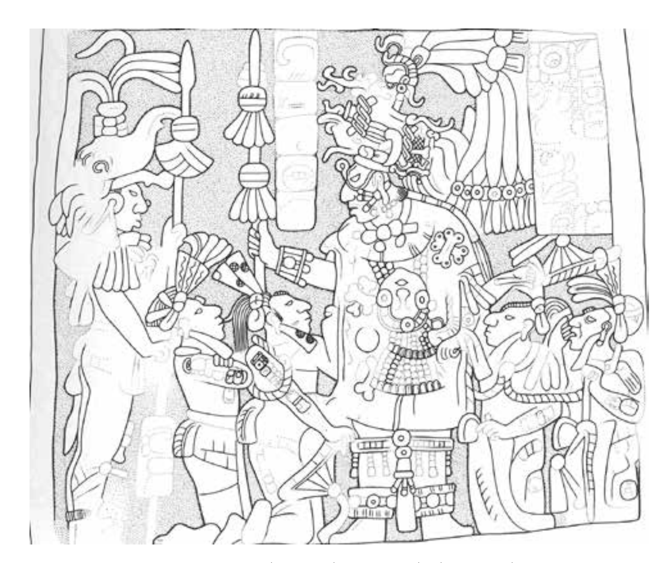


Figura 8. Dintel 12 de Yaxchilán, Chiapas.
(Dibujo de Ian Grahan, 1977: vol. 3, part 1, 333).

[6] Esta imagen bien podemos equipararla con el dibujo de Tezcatlipoca que aparece en la *Historia y creencias de los indios de México*, de Juan de Tovar, pues luce ataviado como guerrero y lleva como parte de su atuendo fémures cruzados. Además, Durán menciona que una de las formas de vestir de esta deidad era "de una manta colorada, toda labrada de calaveras de muertos y huesos cruzados"; vestido así, "lo tenían por dios que enviaba las secas y hambres y esterilidad [...] y pestilencias" (citados por Katarzyna Mikulska Dabrowska, 2008a: 213).

Por otro lado, sabemos que los grandes gobernantes al morir se relacionaron con el devenir del astro; nos dice Miguel Rivera Dorado:

> cuando el rey muere bajará al inframundo del mismo modo que lo hace en el crepúsculo diario el sol, y luego de una violenta lucha con las potencias tenebrosas, renacerá el sol, igual que sucede con los héroes *Hunahpú* e *Ixbalanqué* en el poema mitológico de los quichés (1986: 149).

La imagen de Escudo-Jaguar II de Yaxchilán también la podemos equiparar con uno de los héroes culturales k'iche': Xb'alanke (nombre que parece significar "Sol nocturno femenino").[7] Para De la Garza, "Balanké entre los k'ekchís significa 'Sol Jaguar', y como el jaguar fue una epifanía del sol cuando baja al inframundo, puede tratarse del sol nocturno, que con el prefijo Ix, que determina lo femenino, aludiría a la Luna" (1998: 120, nota 16). De acuerdo con fray Bartolomé de las Casas, este personaje va al infierno a hacer la guerra y vuelve victorioso al mundo. Como en su provincia ya no lo reciben con fiesta y cantos como él quisiera, va a otro reino donde es bienvenido y donde comienzan los sacrificios de los hombres a los dioses (Las Casas, 1967: t. I, 650).

En el mundo maya, además de los escudos con la figura del dios solar del inframundo, también encontramos su representación en los tronos. Tal es el caso del dintel 2 del Templo 4 de Tikal, en el que vemos al gobernante Yik'in Chan K'awiil sentado sobre una litera, llevando el escudo, y a sus espaldas vemos un ser gigantesco con la forma de cuerpo entero del dios que vemos representado en el escudo de guerra de Palenque (GIII). En este caso, el dios jaguar del inframundo funge como divinidad protectora de los guerreros (figura 9). De acuerdo con la lectura epigráfica de Freidel, Schele y Parker, el trono fue perdido por los gobernantes de Tikal en una de sus batallas, y al parecer el que vemos en el dintel 2 fue perdido por Escudo Cráneo de Tikal ante Cielo Pedernal-Dios K de Dos Pilas (*Ibid.:* 311-312). Sobre este punto, Simon Martin (2002: 496, nota 43) propone que este trono fue recuperado por el nieto de Jasaw Chan K'awiil ante un señor de Naranjo, el cual, sin duda, debió ser uno de los más bellos, y fue considerado uno de los emblemas de poder más importantes de los señores de Tikal.

[7] Craveri también lo traduce como "sol nocturno" (*Popol Vuh*, 2013: CV).

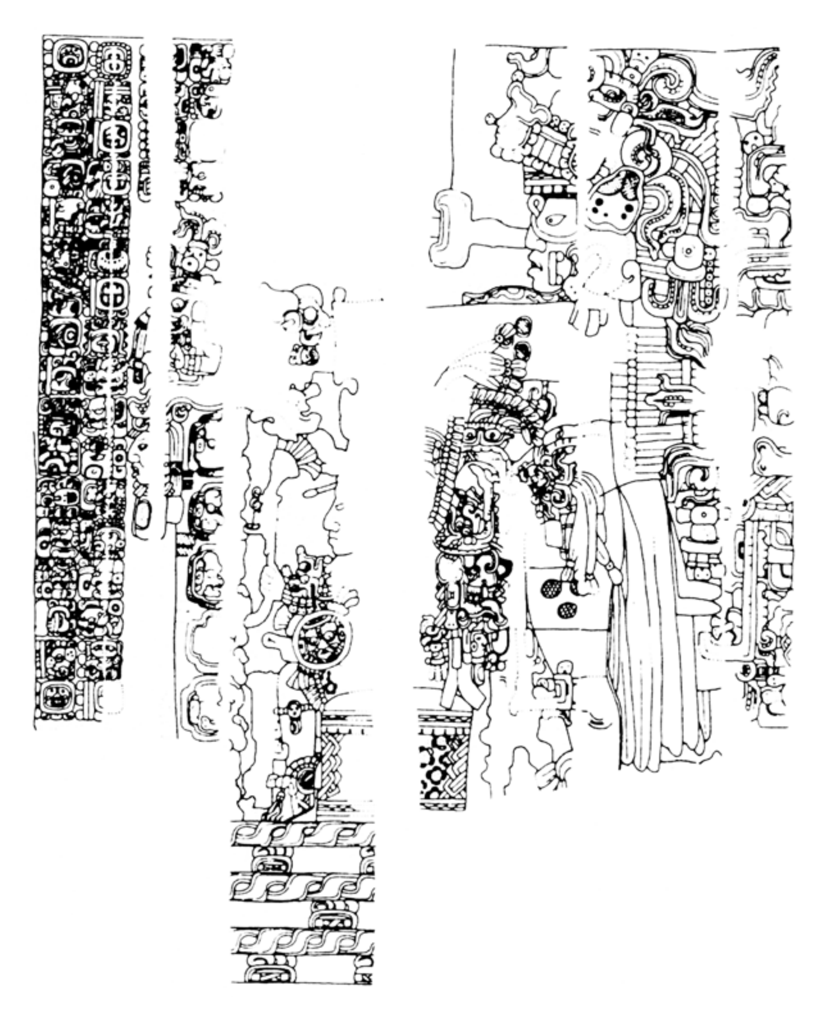


Figura 9. Dintel 2 del Templo 4 de Tikal.
(Freidel, Schele y Parker, 1999: 313).

Por otro lado, muchos de los tronos fueron tapizados con piel de jaguar, símbolo de poder entre los antiguos mayas, pero también, al igual que GIII, simbolizaban la guerra y la destrucción; dice Roys sobre un pasaje del *Libro del Chilam Balam de Chumayel*, "La piel de jaguar extendida en la plaza del mercado era símbolo de guerra, hambre y pestilencia" (1985: 101).

Navegando las aguas del inframundo

Para los mayas, como para otras culturas antiguas, el tránsito al más allá fue imaginado como un viaje en canoa sin retorno.[8] Muestra de ello son las escenas que vemos en los huesos esgrafiados encontrados en el entierro 116 del Templo I de Tikal, Guatemala, donde en uno de ellos aparecen siete personajes navegando en una canoa o *jukuub*. Al frente advertimos al dios Remero Jaguar dirigiendo la embarcación, y varios pasajeros: un perro, un perico, un personaje, un mono araña, una iguana y, al final, el dios Remero Espina de Mantarraya, quien también guía la barca (figura 10).

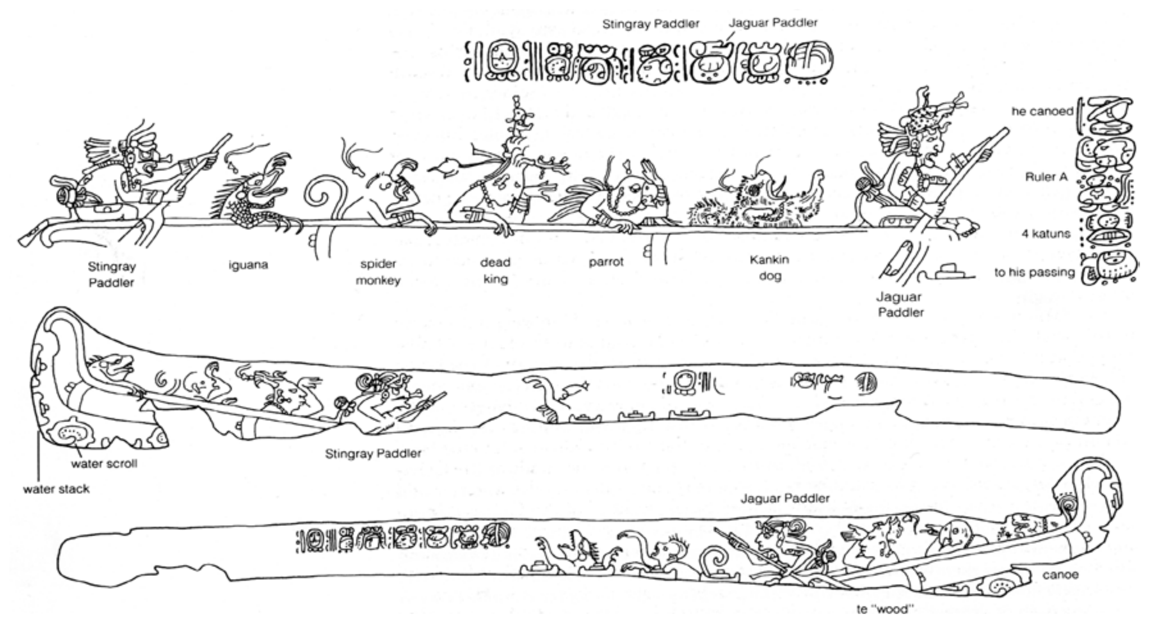


Figura 10. Huesos incisos de Tikal.
(Tomado de Schele y Miller, 1982: 270-271).

Los animales bien pueden ser los *wahyis* del protagonista que lo acompañan a su última morada. Algunos investigadores, como Kelley

[8] La idea de navegación *post mortem* se encuentra también en otras religiones, en la cultura egipcia, por ejemplo, las barcas solares aseguran una navegación después de la muerte, en búsqueda de la inmortalidad (Chevalier y Gheerbrant, 1991: 745-746).

y Taube, han interpretado esta escena como parte del mito de la creación, mencionado en el *Popol Vuh*. Según ellos, el personaje central corresponde a la representación del dios del maíz, pues sólo hasta que los hombres se nutrieron con este grano adquirieron la vida. Por su parte, Schele y Miller piensan que la escena narra el tránsito del gobernante A o Jasaw Chan K'awiil hacia su destino final, en compañía de varios animales. Esta interpretación se basa en la lectura que hacen de los glifos que aparecen dibujados en la parte superior de los huesos, que dice: "Él navegó, Gobernante A, 4 *katunes*, hacia su pasaje" (1982: 270-271). Desde nuestro punto de vista, la interpretación de Kelley y Taube se complementa con la información epigráfica, pues sabemos que muchos gobernantes mayas al morir fueron representados como la deidad del maíz, tal es el caso de K'inich Janahb' Pakal, en la Lápida del Templo de las Inscripciones, y Yax Pasah, en la Estela II. Lo interesante de esta escena es que los mayas de Tikal interpretaron el transito al más allá mediante una navegación *post mortem*, que en otras tradiciones equivale a entrar en las profundidades del infierno (Minois, 1994: 161).

Por su parte, Freidel, Schele y Parker señalan que la escena tiene connotaciones astronómicas, que en el momento en que la canoa se hunde, "la Vía Láctea gira y lleva a las tres estrellas del hogar de Orión al cenit, poco antes del alba" (1999: 88), y más adelante agregan: "[...] los remeros llevan al dios del maíz al lugar de las tres piedras de la creación y caparazón de tortuga, las estrellas del cinturón de Orión, a fin de que pueda renacer y crear el nuevo universo. Él es el Wak-Chan-Ahaw encargado de que todo ocurriera" (*Ibid.*: 90).

Ahora bien, en cuanto a los dioses remeros, Stuart (1988: 175-221) señala que es muy común su representación en el arte maya, pero existe más información de ellos en los textos epigráficos, y se asocian a los finales de período. Incluso opina que son sinónimo de la sangre del rey. Por su parte, De la Garza piensa que estos dioses son una advocación de la deidad solar (comunicación personal, 2007). Por nuestra parte, creemos que por los elementos que tienen estos dioses bien pueden tratarse del sol diurno y sol nocturno. El Remero Jaguar, por ejemplo, lleva el signo *ahk'ab*, "oscuridad", en su cuerpo, un tocado con cabeza de jaguar, y guía la canoa, igual que el sol en su viaje al inframundo. Entonces puede ser la personificación del sol nocturno,

mientras que el Remero Espina de Mantarraya representa al sol diurno, pues porta el glifo *k'in,* "sol", en su cuerpo, y espera salir triunfante del interior de la tierra, de la mano del dios del maíz.[9] A esta idea también llegan Martin y Grube, pues consideran a estos dioses como los "patronos de la luz y la oscuridad" (2002: 46). Mientras que Erik Velásquez los vincula con el amanecer y con el anochecer, con momentos liminares (2010: 115-131).

En otro de los huesos vemos justo el momento en que esta canoa se hunde en las aguas del inframundo. El gobernante es acompañado por los mencionados dioses remeros y el grupo de animales, los cuales también pueden actuar como psicopompos, es decir, como conductores de las almas de los muertos, y que bien nos recuerda la barca de Caronte, en *La Eneida* de Virgilio. Esta idea se apoya en el hecho de que los mayas consideraban al inframundo como un lugar donde reposaban las aguas primordiales o como un gran depósito de agua (los cenotes del norte de Yucatán), al que los hombres se dirigían después de la muerte, ya sea navegando o cruzando las aguas con la ayuda de un perro.

En un vaso polícromo reportado por Dorie Reents (1994: 275), encontramos, junto a uno de los dioses remeros (Espina de Mantarraya), un perro con manchas negras surcando las aguas del inframundo (figura 11). Siguiendo a De la Garza, el perro es un ser nocturno que conoce perfectamente los caminos en la oscuridad y puede ver los espíritus. Don Lauro Conde, informante de la autora, le hace saber de la creencia que tienen en Tepoztlán, Morelos, de que los perros tienen la cualidad de ver en la noche las almas que salen de los cuerpos cuando éstos duermen (Garza, 1997: 111-133).

Entre los nahuas se dice que el perro es el único ser capaz de ayudar a las almas de los muertos a cruzar el gran río del inframundo.[10] Seguramente por eso tenían la costumbre de colocar a un perro en la tumba de sus muertos. Para los nahuas, Sahagún escribe:

> Y después de pasados cuatro años, el difunto se sale y se va a los nueve infiernos, donde está y pasa un río muy ancho, y allí viven y andan pe-

[9] Idea que encontramos en otros pueblos; en la mitología celta se encuentra el motivo de la barca solar tirada por cisnes (Chevalier y Gheerbrant, 1991: 746).

[10] Entre los tzotziles de San Pedro Chenalhó se menciona que un perro negro es el que ayuda al alma a cruzar el río del inframundo (Guiteras, 1986: 150).

rros en la ribera del río por donde pasan los difuntos nadando, encima de los perritos. Dicen que el difunto que llega a la ribera del río arriba dicho, luego mira el perro. Si conoce a su amo, luego se echa nadando al río, hacia la otra parte donde está su amo, y le pasa a cuestas (Sahagún, 1989: t. I, 221).

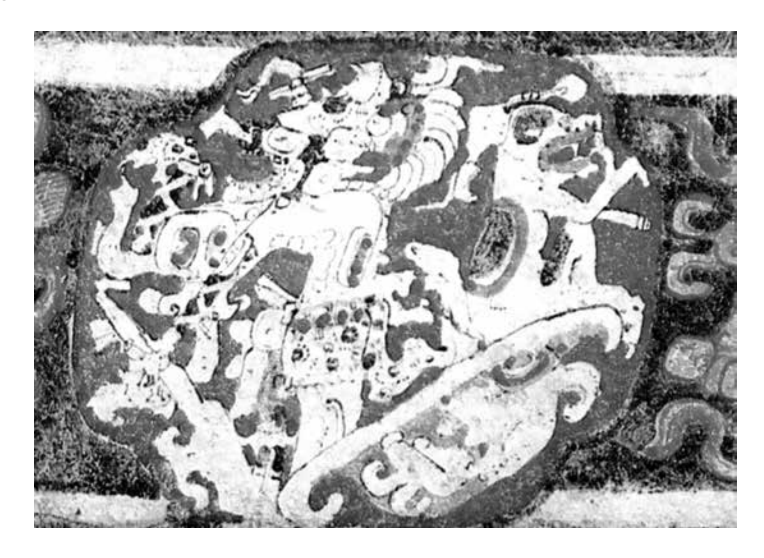


Figura 11. El dios remero Espina de Mantarraya con un perro. (Reents-Budet, 1994: 275).

Esta idea también se conserva entre los lacandones actuales: "¿Qué haces aquí amo? Nada, no puedo cruzar el río. Está muy crecido el río. Corre muy fuerte el agua. Hay demasiados lagartos. El perro respondió: Pobre de ti, mi amo. Agárrate de mi espalda. Agarra mis orejas, yo te pasaré al otro lado del río" (Bruce, 1974: 253).

El alma que logra atravesar el río se va a la casa de Sukunkyum (dios que cuida al sol en su viaje al inframundo). Éste es el primer destino del alma humana y se puede predecir que recibe la ayuda de su perro. El destino de las almas que no logran pasar el río del inframundo no es tan afortunado, pues se ven condenadas a sufrir los fuegos del Metlán (del náhuatl Mictlán):

¿Qué haces aquí, amo? Nada, no puedo cruzar el río. Está muy crecido el río. Corre muy fuerte el agua. Hay demasiados lagartos. El perro

> respondió: no te compadezco, mi amo. Me cortaste las orejas. No tengo cola. No querías verme. No tengo orejas. No tengo cola. No te llevo, vete tú solo (*Ibid*.: 225).

El tema de la navegación también está presente en otra vasija tipo códice (figura 12), donde los dioses remeros conducen al dios del maíz al interior del inframundo (Freidel, Schele y Parker, 1999: 89). Pienso que efectivamente se trata de este lugar porque debajo de la canoa se dibujó una flor de tres pétalos con huesos en las puntas; seguramente, por el diseño, el artista maya no pudo representar el cuarto pétalo, y corresponde al portal cuadrifoliado que permite introducirse al lado oscuro de la vida, o bien, es un signo de expresión de muerte. Además, para reforzar esta idea, en una segunda escena el artífice maya plasmó al dios del maíz muerto, ya que tiene los ojos cerrados, justo en el momento en que se introduce en las fauces de una serpiente, símbolo también de la entrada al inframundo, y en una tercera imagen vemos al dios renacer de las aguas del mundo inferior, auxiliado para ataviarse de dos jóvenes desnudas.

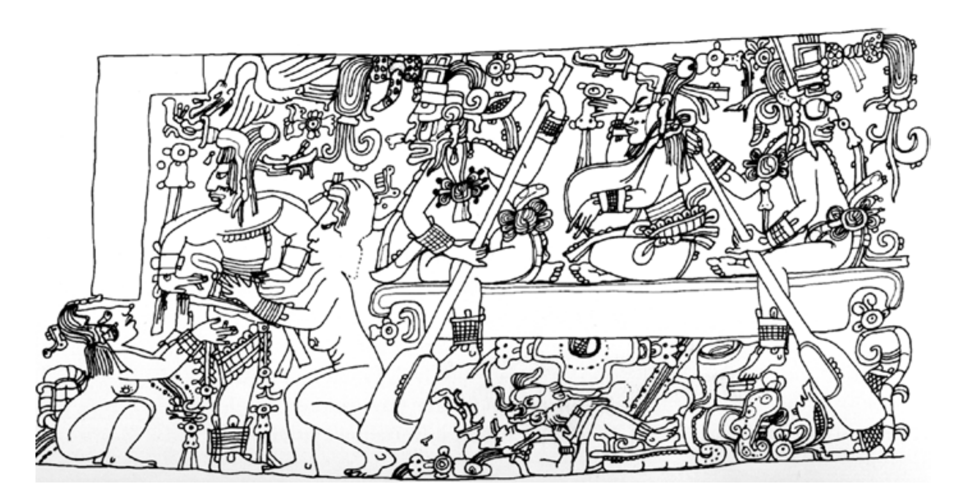


Figura 12. Apoteosis del dios del maíz.
(Stone y Zender, 2011: 128).

CONSIDERACIONES FINALES

¿Hay vida después de la muerte? Es una de las interrogantes que el hombre se ha hecho a lo largo de la historia. Las primeras civilizaciones creían que la muerte sólo era una continuación de la vida terrestre, y que las cuevas eran el umbral hacia el más allá. En cambio, los hombres de la Edad Media consideraban a ese otro mundo como un lugar de castigo, donde las almas de los pecadores son atormentadas por toda clase de demonios y consumidas por el fuego eterno. Pero tal imagen, como vimos en la primera parte del presente trabajo, ilustra esta época, donde los excesos y las desgracias estaban a la orden del día. El demonio —citando a George Minois—, que dormitaba en cada hombre, se despierta trayendo consigo dos siglos y medio de calamidades e infortunios, y si a ello agregamos la guerra de los Cien Años y las guerras de religión, el infierno parece abrir una sucursal en la tierra (Minois, 1994: 255).

Esta idea es importante porque es la que América heredará. Por ello, durante el proceso de evangelización, los frailes, al saber que los indígenas creían en la existencia de otra vida después de la muerte y de un lugar en el más allá, no dudan en equipararlo con el infierno cristiano, tal como lo advertimos en la obra de fray Bartolomé de las Casas. En estos testimonios coloniales también se pueden recuperar otras ideas sobre su cosmovisión, como la existencia de entradas simbólicas al inframundo, como la cueva de Cobán, en el departamento de la Verapaz, Guatemala, o los cenotes en Yucatán, como señalan Las Casas y fray Diego de Landa. Este último, además, menciona que los buenos iban a un lugar muy deleitable, donde había abundancia de comida y bebida, y donde se encontraba una gran ceiba, debajo de la cual descansarían y holgarían todos por siempre. Imagen que, desde mi punto de vista, puede equipararse con el Tlalocan de los antiguos nahuas, hecho que revela los intercambios culturales que existían entre los mayas y otros grupos mesoamericanos.

De igual forma, al analizar los topónimos y los términos en lenguas indígenas para inframundo, pudimos percatarnos que este lugar recibe varias denominaciones. En el Clásico, por ejemplo, se dice **EK' K'AN N'AL**, "El lugar de las siete escalinatas negras"; **BOLON HUL NAL**, "El lugar de los nueve abismos", y **TI WAY**, "El lugar de la transformación". Los tres términos aluden a un sitio sobrenatural, oscuro y profundo. Y, para poder llegar a él hay que descender por unas escaleras negras y peligrosas, quizás porque se trata de pendientes o abismos oscuros, y además es el lugar donde el alma o la parte que se desprende al morir se transforma o adquiere una nueva condición. Dicha acción ha sido leída en las inscripciones como *och b'ih*, "entra en el camino". Lo que fortalece la idea de que al morir se emprende un largo y difícil camino. En cuanto a los términos en lenguas indígenas, sobresale el de Xib'alb'a, "El lugar donde desaparece o desvanece"; aunque también encontramos otros, producto de los intercambios culturales, como el Mitnal que registra Landa, tomado del náhuatl.

En este sentido, a lo largo de la investigación se trató de dar respuesta a dos preguntas concretas: ¿cómo era el inframundo de los antiguos mayas? y ¿qué seres o dioses lo habitan? La forma en que se estructuró este trabajo, cronológica y temáticamente, permitió responder a estas interrogantes, y también demostrar que se trata de un espacio sagrado fundamental en la cosmovisión mesoamericana, ya que allí acontece prácticamente todo, pues, a diferencia del cielo, donde advertimos poca actividad, en este sector oscuro del cosmos existe un eterno dinamismo: hay seres descarnados y deidades ctónicas que conviven con toda clase de animales nocturnos, productores de enfermedades y de muerte. También es el lugar a donde van los chamanes en busca de respuestas. A la vez, es la región donde surge la vida. Esto se entiende porque los mayas son pueblos que basaron su existencia en la agricultura, ya que observaron que había una época de sequía y otra de lluvias donde se generaba la vida.

Con esta lógica de pensamiento, el inframundo maya se muestra como una enorme bodega donde se resguardan todas las riquezas vegetales y animales, el Monte Sagrado, dirían Alfredo López Austin y Leonardo López Luján (2009). De ahí que este espacio se represente como un gran mascarón vegetal con la mandíbula descarnada: sus ojos fueron vistos como pozas de agua; sus pestañas, como corrientes

subterráneas; su cabello, como la vegetación que nace del interior de la tierra, y su boca, como la cueva que conduce al mundo de los descarnados. Sin lugar a dudas, la imagen del Witz, la Montaña Sagrada, ejemplifica claramente esta idea. Además, existen otras representaciones de este sector donde los actores principales son plantas de nenúfar y cráneos, símbolos de fertilidad y de muerte, lo que ratifica esta concepción del mundo inferior. En este sentido, en este estrato se generan las energías de vida y de muerte. A la vez, esta región es masculina y femenina, tal como reportó Alain Ichon (1973: 49), idea que se concibe entre los totonacas de la sierra.

Por otro lado, estudiar las ideas sobre el más allá en sus distintas etapas históricas me ha permitido observar continuidades, cambios y transformaciones en su cosmovisión. Las continuidades las podemos apreciar en la imagen zoomorfa que tienen del inframundo, pues en un principio lo representaron como un gran cocodrilo y posteriormente como un ser híbrido (mezcla de serpiente y saurio, con mandíbulas descarnadas).

Así, observamos que el simbolismo del cocodrilo es muy rico en la tradición mesoamericana, porque su cuerpo fue concebido como un *axis mundi:* sus fauces representaron las entradas al oscuro y silencioso mundo de los muertos; su piel escamosa y dura, el plano terrestre, y su cuerpo, que a veces termina en un árbol de ceiba, el cielo. Además, tal idea está presente desde el período Preclásico en sitios como Izapa, de tradición mixe-zoque, continúa a lo largo del Clásico en la figura del monstruo de la tierra y va a prevalecer en el Posclásico en la imagen de Cipactli.

Otro espacio que va a tener una profunda vigencia son las cuevas, ya que desde la época prehispánica hasta la actual han sido consideradas como los umbrales del inframundo maya, el lugar de los orígenes, el útero materno y la mansión de los muertos. Además, es el sitio idóneo donde los chamanes entran en contacto con sus dioses y sus antepasados. De hecho, en la actualidad, muchas cuevas siguen siendo lugares de culto y de peregrinación. Son espacios donde los creyentes se reúnen para pedir por buenas cosechas y lluvias abundantes, y también para rogar porque no ocurran desgracias, como inundaciones o temblores. Otras aberturas naturales que fueron imaginadas como entradas al inframundo son los cenotes, los lagos y los hormigueros,

pues se creía que de ellos provenían energías nefastas, de muerte y de fertilidad. En el período Clásico reciben el nombre de Ek' Naa[h]b' Nal, "El lugar del Lago Negro" o "El Lugar del Abismo" (Sheseña, 2008: 2-3).

Por otro lado, a lo largo de la investigación pude destacar que los mayas antiguos reprodujeron estos espacios sagrados en sus propios edificios: las pirámides fueron vistas como montañas y los templos como cuevas; son lugares donde lo sagrado se manifiesta. De ahí que los sacerdotes y guías espirituales actuales también acudan a estos puntos para comunicarse con sus deidades y ancestros, ya sea para solicitar por la salud o bienestar de algún ser querido o de otra persona. Además, sabemos que los encargados del ritual van a los sitios arqueológicos para buscar la piedra sagrada, el *sastún*, que les permitirá profetizar, o bien encontrar las plantas adecuadas para realizar sus curaciones.

Las transformaciones ideológicas se dan en el período colonial, ya que la imagen del inframundo maya se combina con la del infierno cristiano; ahora, las almas de los pecadores van a ser atormentadas y devoradas por el fuego eterno. Como bien señala Mario Humberto Ruz (2003: 632), a este lugar le cambiaron el nombre, lo ubicaron en el centro de la tierra, lo amueblaron con toda clase de instrumentos de tortura y lo alquilaron a otros locatarios.

> Así, en algunas cosmovisiones allí conviven a menudo diablos de la talla de Belphegor, Luzbel o Satán, con deidades antiguas como el Dueño de la Tierra o el Santo Mundo, si no es que se mezclaron de tal modo que ahora es posible encontrar a los milenarios Dueños mayas teñidos de rojo, dotados de colas, cuernos y olor a azufre (Ruz, 2003: 632-633).

Y, pese al cambio y las transformaciones, distinguimos que en el período prehispánico existe una idea propia del mundo inferior, un lugar donde se regenera la vida y todo lo que existe.

De esta forma, el inframundo maya es visto como un lugar fértil y húmedo, como el vientre de una mujer. Una especie de paraíso vegetal, donde hay una eterna estación productiva (López Austin, 1994: 9). A la vez, es un espacio de muerte, donde residen los más alucinantes seres de la noche: dioses envejecidos y entidades sobrenaturales productoras de enfermedades y de muerte. El complemento dialéctico

de las fuerzas vitales del cosmos, diría De la Garza (1998: 115-118; 2009, 21). Pero también los dioses de este sector tienen una carga positiva, son generadores de vida, y gracias a ellos el cosmos se renueva periódicamente. Vida y muerte van de la mano, y las imágenes del período Clásico son un claro ejemplo, particularmente aquellas donde se muestra al gobernante entrando al oscuro mundo de los muertos en la misma postura que la de un bebé recién nacido. Además, es un lugar activo y dinámico, donde los dioses y los seres sobrenaturales bailan, a la vez que participan en sacrificios cruentos, festines macabros y rituales de transformación. El baile que realizan dichos personajes en este sector es un enigma, pero posiblemente tenga que ver con el aniquilamiento y la restauración del orden cósmico.

Por otro lado, uno de los problemas al que nos enfrentamos al tratar de analizar la imagen del dios de la muerte en el período Clásico es que existen varios personajes descarnados, lo que nos dificultó su caracterización. Posiblemente se trata de aquel que lleva una enorme trenza en las escenas mitológicas del sacrificio del Bebé Jaguar. Pero, en general, estos seres son *wahyis*, entidades sobrenaturales que se pueden manejar a voluntad, y que son productoras de enfermedades y de muerte. Ahkan es otra de las deidades de la muerte con una problemática similar, ya que en el Clásico se presenta con varios rostros. Esto significa que los sacerdotes en este período están configurando el panteón maya, ya que muchas divinidades aparecen mejor definidas en el Posclásico, como va a ser el caso del dios de la muerte y Ahkan o A'. Además, recordemos que, en el *Popol Vuh*, los dioses de la muerte operan en parejas y son regidos por dos jueces supremos. Dada la organización social y política de los antiguos mayas, el soberano está a la cabeza y tiene un grupo de nobles que lo asisten y auxilian en la toma de decisiones; son un reflejo de la sociedad maya. Tal vez el ejemplo más claro de un dios del inframundo para el Clásico sea el anciano dios L (regente de eras pasadas), ya que en las imágenes aparece representado como un gran señor, presidiendo una corte de dioses; posteriormente va a ser depuesto por Itzamnaaj, rector de la era actual.

Además, en este sector vamos a encontrar a otras deidades ctónicas, como el dios N y el dios del maíz. El primero es una deidad cuadripartita, sostenedora de los postes cósmicos y ligada a las fuerzas naturales

de muerte y renacimiento. En cambio, el segundo encarna al propio grano, y en las escenas de los vasos estilo códice se relata su propia alegoría de muerte y renacimiento.

En contraste, hay otros dioses que sólo están de paso, pero que de alguna forma tienen participación en este sector, como Chaahk y K'awiil. El primero produce las nubes y las tormentas; en las escenas míticas es el encargado de abrir con su hacha-rayo el monte sagrado para liberar el grano de maíz que está oculto en su interior. El segundo también forma parte de este mito, así como del nacimiento de otros dioses.

Y, como sucede en otras religiones del mundo, los mayas asociaron este lugar con la trayectoria de los astros. Sol y luna entran dentro de este complejo simbólico de vida y muerte; así como cada uno muere diariamente, los dos esperan renacer en el crepúsculo. En este sentido, las barcas mayas siguen dicha lógica, conducen el espíritu del muerto, o la parte que se desprende al morir, hasta su última morada, "el lugar donde se desvanecen o desaparecen", según la traducción del término Xib'alba' que nos ofrece Sánchez de Aguilar (1892: 96). De esta forma, les corresponde a los dioses remeros (dos aspectos del sol) conducir al dios del maíz hasta su destino final, esperando que renazca del interior de la tierra, así como las semillas fructificarán en las plantas del maíz y los gobernantes en árboles frutales.

Finalmente, hemos notado que las diversas representaciones del inframundo maya son un reflejo de las distintas etapas históricas. En el Preclásico, por ejemplo, observamos que la imagen del cosmos es una clara personificación del entorno natural, ya que el cocodrilo es imaginado como dueño y señor de la naturaleza, y además es una bella alegoría del inframundo. Y la ceiba, el árbol sagrado, simboliza el puente de comunicación entre los distintos estratos del universo. Es decir, es una representación fitozoomorfa del mundo. En cambio, en el período Clásico, los señores del inframundo son retratados como grandes gobernantes; es decir, que éste mundo es visto como reflejo de la realidad, ya que muestra la misma organización social y política de los mayas. Además, estos grupos no estaban exentos de guerras, por ello se incrementan las representaciones de *wahyis*, seres sobrenaturales que, bajo una apariencia descarnada, atacaban a sus enemigos.

BIBLIOGRAFÍA

ACUÑA, René

1998 *Temas del Popol Vuh*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas (Ediciones Especiales, 10).

ALCÁNTARA, Berenice

2000 "Miquizpan. El momento del parto", *Estudios Mesoamericanos,* 2: 37-48.

2003 "Comer lo que hiede. Alimentos de 'otros mundos' según algunos relatos mayas", *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXIV: 197-219.

ALEJOS GARCÍA, José

1994 *Mosojäntel: etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

AMADOR NARANJO, Ascensión

1989 "El origen del mundo en Oxkintok", pp. 157-171, en *Oxkintok 2*. Madrid: Misión Arqueológica de España en México, Proyecto Oxkintok.

Anales de los Xahil de los indios cakchiqueles

1937 2a. ed. Guatemala: Tipografía Nacional.

ANDREWS, E. Wyllys IV

1970 *Balankanche, Thone of the Tiger Priest,* en New Orleans: Tulane University (Middle American Research Institute Publication 32).

ARA, Domingo de, fray

1986 *Vocabulario en lengua tzeltal según el orden de Copanabastla,* Mario Humberto Ruz (ed.). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

ARAMONI BURGUETE, María Elena

1990 *Talokan Tata*, *Talokan Nana*. *Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Arellano Hernández, Alfonso
1995 "El monstruo de la Tierra: una revisión", en *Religión y sociedad en el área maya*, Carmen Varela Torrecilla, Juan Luis Bonor Villarejo y Yolanda Fernández Marquínez (ed.). España: Sociedad Española de Estudios Mayas, Instituto de Cooperación Iberoamericana.

Arias Ortiz, Teri Erandeni
2007 "El simbolismo del cocodrilo en la mitología maya: análisis comparativo", tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos. México: unam, Facultad de Filosofía y Letras, Maestría en Estudios Mesoamericanos.

Arrivillaga, Alfonso
2013 "Música y ritual en los cultos al maíz: el baile de la Pa'ach", conferencia impartida en el Instituto de Investigaciones Filológicas, unam, el miércoles 20 de noviembre.

Astudillo Muñoz, Nelly Patricia
2006 "Deidades de los rumbos cósmicos en el área maya", tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos. México: unam, Facultad de Filosofía y Letras, Maestría en Estudios Mesoamericanos.

Aveni, Anthony F.
1991 *Observadores del cielo en el México antiguo,* Jorge Ferreiro (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

Awe, Jaime J.
2008 "Investigaciones recientes en Cahal Pech, Belice", disertación impartida en el Ciclo de Conferencias sobre Arqueología de Belice, martes 25 de noviembre.

Awe, Jaime J., Cameron Griffith y Sherry Gibas
2005 "Cave Stelae and Megalithic Monuments in Western Belice", pp. 223-248, en James E. Brady y Keith M. Prufer, *In the Maw of the Earth Monster. Mesoamerican Ritual Cave Use.* Austin: University of Texas Press.

Barrera Vázquez, Alfredo
1976 "La ceiba-cocodrilo", *Anales del INAH,* 7ª, época, tomo V: 187-208.

Barrois, Ramzy

2011 "El juego de pelota: el deporte de las luchas divinas", pp. 195-207, en *Los mayas: voces de piedra,* Alejandra Martínez de Velasco y María Elena Vega (coords.). México: Ámbar Diseño.

Basseta, Domingo de

2005 *Vocabulario de lengua quiché,* René Acuña (ed.). México: unam, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Fuente para el Estudio de la Cultura Maya, 18).

Bassie, Karen

1991 *From the Mouth of the Dark Cave Commemorative Sculpture of the Late Classic Maya.* Norman: University of Oklahoma Press.

Baudez, Claude

1996 "La Casa de los Cuatro Reyes de Balamkú", *Arqueología Mexicana,* vol. III, núm. 18, marzo-abril: 36-41.

1999 "Los templos enmarcados de Yucatán", *Arqueología Mexicana,* vol. VII, núm. 37, mayo-junio: 54-59.

2003 "Las aguas terrestres entre los antiguos mayas: representaciones y rituales", pp. 463-488, en *Espacios mayas: representaciones, usos, creencias,* Alain Breton, Aurore Monod Becquelin y Mario Humberto Ruz (eds.). México: unam, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

2004 *Una historia de la religión maya.* México: unam, Instituto de Investigaciones Antropológicas / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Centre Cultural et de Coopération pour l' Amérique Centrale.

2005 "En las fauces del monstruo", *Arqueología Mexicana,* vol. xii, núm. 71, enero-febrero: 58-67.

2007 "Sacrificio y culto fálico en Yucatán", en *Mayab*, número 19: 71-85.

Beliaev, Dimitri y Alexander Davletshin

2006 "Los sujetos novelísticos y las palabras obscenas. Los mitos, los cuentos y las anécdotas en los textos mayas sobre la cerámica del período Clásico", pp. 21-44, en *Acta Mesoamericana. Sacred Books, Sacred Languages: Two Thousand Yars of Ritual and Religious Maya Literature,* vol. XVIII, R. Valencia Rivera y G. LeFort (eds.). Markt Schwaben: Verlang Anton Saurwein.

BERNAL, Guillermo
2001 “Glifos y representaciones mayas del mundo subterráneo”, *Arqueología Mexicana,* vol. VIII, núm. 48, abril-marzo: 42-47.
2004 “K’inich Janaahb’ Pakal, figura de culto de la dinastía de Palenque, Chiapas”, *Arqueología Mexicana,* Edición especial 16: 18-21.
2008 “Cuevas y pinturas rupestres mayas. *Ti’ Ik’ Way-nal*, ‘en el lugar del abismo negro’”, *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 93: 35-40.
2011 “El señorío de Palenque durante la era de K’inich Janaahb’ Pakal y K’inich Kan B’ahlam (615-702 d.C.)”, tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Posgrado en Estudios Mesoamericanos.

BERNAL, Guillermo y Erik Velásquez
2010 “El antiguo futuro del *k’atun*: imagen, texto y contexto de las profecías mayas”, pp. 203-234, *El Futuro: XXXI Coloquio Internacional de Historia del Arte.* México: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas.

BIEDERMANN, Hans
1993 *Diccionario de símbolos,* Juan Godo Costa (trad.). Barcelona: Paidós.

Bocabulario de Maya Than. Codex Vindobonensis N.S. 3833. Facsímil y transcripción crítica anotada
1993 René Acuña (ed.); Asesoría y ayuda técnica de David Bolles y Sergio Reyes Coria; dibujos de Moisés Aguirre. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 10).

BONOR VILLAREJO, Juan L.
1989 *Las cuevas mayas: simbolismo y ritual.* Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana.
1994 “El dios del sol entre los mayas: ¿una nueva visión?, tomo III, pp. 361-373, *Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
1995 “Excavación de salvamento en ‘Caves Branch Rock Shelter’ Cayo District, Belize”, t. I, pp. 45-70, *Investigadores de la Cultura Maya, 3*. Campeche: Publicaciones de la Universidad Autónoma de Campeche.

BRADY, James E.

2000 "Los oscuros secretos de los mayas: la exploración arqueológica de las cuevas", pp. 297-307, en *Los mayas: una civilización milenaria,* Nikolai Grube (ed.). Colonia: Könemann.

2003 "La importancia de las cuevas artificiales para el entendimiento de los espacios sagrados en Mesoamérica", pp. 143-160, en *Espacios mayas: representaciones, usos, creencias,* Alain Breton, Aurore Monod Becquelin y Mario Humberto Ruz (eds.) México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

BRADY, James E. e Irma Rodas

1994 "Análisis de la naturaleza de los depósitos en cuevas mayas: investigaciones recientes en la cueva de Los Quetzales", en *VII Simposio de investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1993,* J. P. Laporte y H. Escobedo (eds.). Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.

BRAAKHUIS, Edwin

2005 "Xbalanque's Canoe: The Origin of Poison in Q'eqchi'-Mayan Hummingbird Myth", *Anthropos*, vol. 100 (1): 173-191.

BRAUDEL, Fernand

1992 *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en le época de Felipe II*. México: Fondo de Cultura Económica.

BRETON, Alain, Aurora Becquelin y Mario Humberto Ruz (eds.)

2003 *Espacios mayas: representaciones, usos, creencias*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

BRUCE, Robert

1974 *El libro de Chan Kin,* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

CAMPAÑA, Luz Evelia y Sylviane Boucher,

2002 "Nuevas imágenes de Becán, Campeche", *Arqueología Mexicana,* vol. X, núm. 56, julio-agosto: 64-69.

CARMACK, Robert M.

1979 *Evolución del reino quiché,* Danilo A. Palma (trad.). Guatemala:

Editorial Piedra Santa (Biblioteca Centroamericana de las Ciencias Sociales).

CARRASCO VARGAS, Ramón
2008 "Montaña y cueva: génesis de la cosmología mesoamericana. Los olmecas y los mayas Preclásicos", pp. 227-244, en *Olmecas. Balance y perspectivas. Memoria de la Primera Mesa Redonda,* María Teresa Uriarte y Rebeca B. González Laick (eds.). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Fundación Arqueológica del Nuevo Mundo / Universidad Brigham Young.

CASTELLÓN HUERTA, Blas Román
1987 "Mitos cosmogónicos de los nahuas antiguos", pp. 125-176, en *Mitos cosmogónicos del México indígena*, Jesús Monjaraz Ruiz (coord.). México: INAH.

CLARK, John E. y Ayax Moreno
2007 "Redrawing the Izapa Monuments", pp. 277-319, Lynneth S. Lowe y Mary E. Pye, *Archaeology, Art, and Ethnogenesis in Mesoamerican Prehistory: Papers in Honor of Gareth W. Lowe*. Provo, Utah: New World Archaeological Foundation, Brigham Youg Universty (Papers of the New World Archaeological Foundation Number Sixty-Eight).

CIUDAD REAL, Antonio de
1993 *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes,* edición, estudio, apéndices, glosarios e índices por Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2 tomos.

CIUDAD RUIZ, Andrés, Mario Humberto Ruz y Ma. Josefa Iglesias Ponce de León
2003 *Antropología de la eternidad. La muerte en la cultura maya*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Códice Vaticano A: religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos, libro explicativo del Códice Vaticano V
1996 México: [s.e.].

Coe, Michael y Justin Kerr
1997 *L'art maya et sa calligraphie,* France Valentín (trad.). París: Éditions de La Martinière.

Coggings, Clemency
1988 "The Manikin Scepter: Emblem of Lineage", *Estudios de Cultura Maya,* vol. XVII: 123-157.

Corcuera de Mancera, Sonia
1997 *Voces y silencios en la historia. Siglos* xix *y* xx. México: Fondo de Cultura Económica.

Coto, Thomás de, fray
1983 [*Thesavrvs verborv*]. *Vocabulario de la lengua cakchuquel v[el] Guetamalteca, nuevamente hecho y recopilado con summo estudio, trauajo y erudición,* edición, introducción, notas, apéndices e índices de René Acuña. México: unam, Dirección General de Publicaciones.

Craveri, Michela
2012 *Contadores de historias, arquitectos del cosmos. El simbolismo del* Popol Vuh *como estructuración de un mundo*. México: unam, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, 38).

Cruz Cortés, Noemí
1995 "Ixchel, diosa madre entre los mayas yucatecos", tesis de Licenciatura en Historia. México: unam, Facultad de Filosofía y Letras.
1998 "Vida y muerte en la diosa lunar", pp. 243-251, en *Memorias del Tercer Congreso Internacional de Mayistas (9 al 15 de julio de 1995)*. México: unam, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
2000 "Ritos y plegarias lunares de fertilidad", *Estudios Mesoamericanos 2,* julio-diciembre: 16-22.
2005 *Las señoras de la luna*. México: unam, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Cuaderno, 32).

Cuevas, Martha
2007 *Los incensarios efigie de Palenque: deidades y rituales mayas*. México: unam, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas / Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Chavero, Alfredo
1979 "Historia antigua y de la conquista", tomo I, en *México a través de los siglos. Historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, científico y literario de México desde la antigüedad más remota hasta la época actual*. México: Editorial Cumbre.

Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant
2007 *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.

Chinchilla, Oswaldo
2006 "El jaguar iguana", *Arqueología Mexicana,* vol XIV, núm 81, septiembre-octubre: 82-85.
2010 "La vagina dentada: una interpretación de la Estela 25 de Izapa y las Guacamayas del juego de pelota de Copán", *Estudios de Cultura Maya,* vol. XXXVI: 119-145.
2011 *Imágenes de la mitología maya,* pról. y contribución al texto por Michael D. Coe. Guatemala: Museo Popol Vuh, Universidad Francisco Marroquín.

De Anda Alanís, Guillermo
2007 "Los huesos del cenote sagrado de Chichén Itzá, Yucatán", *Arqueología Mexicana,* vol. XIV, núm. 83, enero-febrero: 54-57.

De Luca Mariange Quintero, Franklin y Susana Quintero
s.f. "Laberinto", <http://vereda.saber.ula.ve/mirabilia/laberin.htm>. Consulta: 9 de agosto de 2009.

Diccionario Maya Cordemex
2001 Alfredo Barrera Vázquez (coord.). México: Editorial Porrúa.

Diccionario de Motul, maya-español, atribuido a fray Antonio de Ciudad Real; y arte de la lengua maya
1929 Juan Martínez Hernández (ed.). Mérida, Yucatán: Talleres de la Compañía Tipográfica Yucateca.

Diccionario de las religiones
1954 Franz Köning (dir.), Eduardo Valentí Fiol (trad.). Barcelona, España: Editorial Herder.

Diccionario de San Francisco
1976 Oscar Michelon (ed.), J. Pío Pérez (ed.). Graz: Akademische Druck.

Díez de Velasco, Francisco
2006 "Los caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua", <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/los-caminos-de-la-muerte-religion-rito-e-iconografia-del-paso-al-mas-alla-en-la-grecia-antigua--0/html/>. Consulta: 28 de mayo 2014.

Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán, 1561-1565
1938 Documentos sacados de los archivos de España y publicados por France V. Scholes y B. Adams. México: Porrúa, 2 vol.

Durán, Diego, fray
1995 *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme,* estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Cien de México, 2 vols.

Eberl, Markuz
2005 *Muerte, entierro y ascensión. Ritos funerarios entre los antiguos mayas,* Max Lara (trad.). Mérida, Yucatán, México: Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán.

Eliade, Mircea
1972 *Tratado de historia de las religiones*, Tomás Segovia (trad.). México: Biblioteca Era.
1976 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis,* Ernestina de Champourian (trad.), 2ª. ed. México: Fondo de Cultura Económica.

El libro de los libros del Chilam Balam
1998 Trad., estudio y cotejo de Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón. México: Fondo de Cultura Económica (Colección Popular, 42).

Elvia Cervantes, Carlos Augusto
2008 "*Ch'uy Aktun* o la gruta del jaguar en el municipio de Ticul", página electrónica: Yucatán: identidad y cultura maya-Universidad de Yucatán, <bitacora.ajau.org.mx/chujaktun-ticul/>. Consulta: lunes 30 de junio.

Emery, Kitty F.
2004 "Animales del inframundo maya. Reconstruyendo los rituales de las elites a través de los restos animales de la Cueva de Los Quetzales, Guatemala", en *XVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2003,* J. P. Laporte, B. Arroyo, H. Escobedo y H. Mejía (eds.) Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.

Enciclopedia de México
1996 José Rogelio Álvarez (dir.). México: Salvat.

Enciclopedia de la vida animal
1975 Maurice Burton y Robert Burton, tomo 16. México: Bruguera Mexicana de Ediciones.

Escobedo, Héctor L. y Stephen D. Houston
2004 "La antigua ciudad maya de Piedras Negras, Guatemala", *Arqueología Mexicana*, vol. XI, núm. 66, marzo-abril: 52-55.

Estrada-Belli, Francisco
s.f. "Holmul, el umbral al inframundo maya", *National Geographic Society,* <https://www.academia.edu/5617058/NG_Latin_American_Edition-_Exploradores._Holmul_el_umbral_al_inframundo>. Consulta: 20/08/14.

Fash, Barbara W. y William L. Fash
1996 "El templo 20 de Copán y la casa de los murciélagos", William L. Fash y Ricardo Agurcia Fasquelle (eds.), *Visión del pasado maya. Proyecto arqueológico acrópolis de Copán,* Gissela Camoriano y Francisco José Cacicedo (trads.). Honduras, Asociación Copán.

Ferrer, Juan E.
2000 "Simbolismo mágico de los espejos", <http://www.nueva-acropolis.es/cultura/319-simbolismo/14406-simbolismo-magico-de-los-espejos>.

Fields, Virginia M. y Dorie Reents-Budet
2005 *Los mayas. Señores de la creación: Los orígenes de la realeza sagrada*. San Sebastián: Editorial Nerea.

Fitzsimmons, James L.
2009 *Death and the Classic Maya Kings*. Austin: University of Texas Press.

Fitzsimmons, James L. y William Fash
2003 "Susaj B'aak: muerte y ceremonia mortuoria en la Plaza de Copán", pp. 299-316, *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya,* Andrés de Ciudad Ruiz, Alberto Ruz y Ma. Josefa Iglesias Ponce de León (eds.). Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.

Flores Granados, Fabio
2012 "Las plagas de langostas en el área maya: ambiente e historia de una calamidad en la época prehispánica", *Península,* volumen VI, número 2, otoño: 27-46.

Freidel, David, Linda Schele y Joe Parker
1999 *El cosmos maya: tres mil años por la senda de los chamanes,* Jorge Ferreiro (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

Frost, Elsa Cecilia
2002 *La historia de dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*. México: Tusquets Editores.

Fuentes y Guzmán, Antonio
1882-1883 *Historia de Guatemala o Recordación Florida, escrita en el siglo xvii por el capitán D. Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán: natural, vecino y regidor perpetuo de la ciudad de Guatemala*. Madrid: Luis Navarro, editor.
Tomo I: <https://archive.org/stream/historiadeguat01franguat#page/370/mode/2up>.
Tomo II: <https://archive.org/stream/historiadeguate05zaragoog#page/n116/mode/2up>.
1932 *Recordación Florida: discurso historial, natural, material, militar y político del Reino de Guatemala*. Guatemala: Tipografía Nacional, 3 vols.

Galinier, Jacques
1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: unam, Instituto de Investigaciones Antropológicas / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / INI.

García Barrios, Ana
2007 "El dios Chaahk en el nombre de los gobernantes mayas", *Estudios de Cultura Maya*, vol. 29: 15-29.
2011 "Dioses del cielo, dioses de la tierra", pp. 181-193, en *Los mayas: voces de piedra*, Alejandra Martínez de Velasco y María Elena Vega (coords.). México: Ámbar Diseño.

García Barrios, Ana y Rogelio Valencia
2011 "Relaciones de parentesco en el mito del dios Viejo y la señora Dragón en las cerámicas de estilo códice", pp. 63-87, en *Texto, imagen e identidad en la pintura maya prehispánica,* Merideth Paxton y Manuel A. Hermann Lejarazu (eds.). México: unam, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Cuadernos, 36).

García Magdaleno, Pavel Alonso
2013 "Balam Cab. Las abejas silvestres y su simbolismo entre los mayas", tesis de Licenciatura en Historia. México: unam, Facultad de Filosofía y Letras.

García Nava, David Azael
2012 "Cosmogonía en el universo mítico maya de Palenque y Copán. El pensamiento mítico y la reelaboración del discurso cosmogónico a través del tiempo", tesis de Licenciatura en Etnohistoria. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Garza, Mercedes de la
1978 *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*. México: unam, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Cuadernos, 14).
1984 *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México: unam, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
1990 *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*. México: unam, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
1992 *Palenque*. México: Miguel Ángel Porrúa, Gobierno del Estado de Chiapas.

1993 "La tríada de Palenque", *Arqueología Mexicana,* vol. I, núm. 2, junio-julio: 25-30.

1995 *Aves sagradas de los mayas*. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

1997 "El perro como símbolo religioso entre los mayas y los nahuas", *Estudios de Cultura Náhuatl,* vol. 27: 111-113.

1998 *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*. México: Paidós, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.

2000 "El templo-dragón de la acrópolis de Ek' Balam", *Estudios Mesoamericanos* 2, julio-diciembre: 23-36.

2002 "El puesto del gobernante en el cosmos y sus ritos del poder", *Estudios de Cultura Maya,* vol. XXII: 247- 259.

2007 "Palenque como *imago mundi* y la presencia en ella de Itzamná", *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXX: 15-36.

2009 *La cara vital de la muerte en el pensamiento maya*. México: UNAM, Dirección General de Bibliotecas (Cuadernos de la DGB. Serie Cultural, 4).

2012 *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Coordinación de Humanidades / Fondo de Cultura Económica.

GARZA, Mercedes de la y Ana Luisa Izquierdo

1980 "El Ullamaliztli en el siglo XVI", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 14: 315-333.

GENDROP, Paul

1983 *Los estilos Río Bec, Chenes y Puuc en la arquitectura maya*. México: UNAM.

GROVE, David C.

2007 "Cerros sagrados olmecas. Montañas en la cosmovisión mesoamericana", *Arqueología Mexicana,* vol. XV, núm. 87: 30-35.

GRUBE, Nikolai

2000 *Los mayas: una civilización milenaria,* con la colaboración de Eva Eggebrecht y Matthias Seidel. Colonia: Könemann.

2004 "Akan - the God of Drinking, Disease and Death", pp. 59-76, en Graña Behrens *et al., Continuity and Change: Maya Religious Practices in Temporal Perspective* (Acta Mesoamericana, vol. 14).

GRUBE, Nikolai y Werner Nahm
1994 "A Census of Xibalba: A Complete Inventory of Way Characters on Maya Ceramics", pp. 686-715, Justin Kerr, *The Maya Vase Book. A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases, Volume 4*. Nueva York: Published by Kerr Associates.

GUBLER, Ruth
1998 "El episodio de Hunac Ceel en los *Libros de Chilam Balam de Chumayel, Maní y Tizimín*", t. II, pp. 464-472, en *Memorias del Segundo Congreso Internacional de Mayistas*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

GUENÓN, René
1988 *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada,* Juan Valmard (trad.); estudio preliminar Asti Vera. 3ª. ed. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, Ediciones Colihue.

GUITERAS HOLMES, Calixta
1996 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil,* Carlo Antonio Castro (trad.); epílogo Sol Tax, 2ª. ed. México: Fondo de Cultura Económica.

HANKS, William F.
2010 *Converting Words. Maya in the Age of the Cross*. Los Ángeles: University of California Press.

HERMES, Bernard
2004 "Arte en material malacológico en la Laguna Yaxhá, Guatemala", *Arqueología Mexicana,* vol. XI, núm. 66: 74-77.

HEYDEN, Doris
1976 "Los ritos de paso en las cuevas", *Boletín INAH,* época II, octubre-diciembre: 17-26.
1998 "Las cuevas de Teotihuacan", *Arqueología Mexicana,* vol. VI, núm. 34, noviembre-diciembre: 18-27.

"Histoire du Mechique",
2002 en *Mitos e historias de los antiguos nahuas,* paleografía y traducciones de Rafael Tena. México: Conaculta.

Holland, William R.
1978 *Medicina maya en los Altos de Chiapas, un estudio del campo socio-cultural*, Daniel Cazés (trad.). México: Instituto Nacional Indigenista.

Homero
2004 *Odisea,* Luis Segalá y Estalella (trad.). Buenos Aires: Editorial Losada.

Houston, Stephens y David Stuart
1989 "The Way Glyph: Evidence for 'Co-essences' among the Classic Maya", versión electrónica <http://www.mesoweb.com/bearc/cmr/RRAMW30-OCR.pdf>.

Houston, Stephens y Kart Taube
2010 "La sexualidad entre los antiguos mayas", *Arqueología Mexicana*, núm. 105, julio-agosto: 38-45.

Ichon, Alain
1973 *La religión de los totonacos de la sierra*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Johansson, Patrick
1998 "Historia y mito: la verdadera muerte de Moctezuma II", *Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México,* vol. LIII, núm. 569, junio: 4-11.

Joralemon, Peter D.
1976 "The Olmec Dragon: A Study in Pre-Columbian Iconography", pp. 27-71, en *Origins of Religious Art and Iconography in Pleclassic Mesoamerica,* H. B. Nicholson (ed.). Los Ángeles, UCLA: Latin America Center Publication / Ethnic Arts Council of Los Angeles.

Juárez Cossío, Daniel
2004 "Moral-Reforma en la senda de Xibalbá", *Arqueología Mexicana.* Número especial: "Grandes culturas de Tabasco": 40-45.

Kerr, Justin
"La transformación de Xbalanqué o El muchas caras de Dios A'", <http://www.famsi.org/spanisch/research/kerr/articles/xbalanque/index.html Consulta: 20/08/14>.

KNAB, Tim J.
1991 "Geografía del inframundo", *Estudios de Cultura Náhuatl,* vol. 21: pp. 31-57.

LANDA, Diego de, fray
1994 *Relación de las cosas de Yucatán,* estudio preliminar, cronología y revisión del texto de María del Carmen León Cázares. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

LAS CASAS, Bartolomé de, fray
1967 *Apologética historia sumaria…,* estudio introd. Edmundo O'Gorman. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2 t.

LAUGHTON, Timothy
1998 *The Maya. Life, Myth, and Art.* New York: Stewart, Tabori & Chang.

LAUGLIN, Robert M.
1962 "El símbolo de la flor en la religión de Zinacantán", *Estudios de Cultura Maya,* vol. II: 123-139.

LE GOFF, Jacques
1989 *El nacimiento del Purgatorio,* versión castellana de Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid: Taurus.

LEE, Thomas A.
1985 "Cuevas secas del río La Venta, Chiapas. Informe preliminar", *Revista de la UNACH,* 1: 30-42.

LENKERSDORF, Gudrun
2003 "El *Popol Vuh*: algunas consideraciones históricas", *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXIV: 47-60.

LEÓN CÁZARES, María del Carmen
e.p. "Itinerario historiográfico y documental para el estudio de los mayas, bajo el dominio español", en *El área maya y el resto del Sureste de Mesoamérica*, Erik Velázquez (coord.). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas.

Libro del Chilam Balam de Chumayel
1985 Trad. del maya al castellano Antonio Mediz Bolio; pról., introd. y notas Mercedes de la Garza. México: Secretaría de Educación Pública, Cien de México.

LIMÓN, Silvia

2009 *Las cuevas y el mito de origen: los casos inca y mexica,* 2 ed. México: UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

LIZANA, Bernando de, fray

1995 *Devocionario de nuestra señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán,* René Acuña (ed.). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 12).

LOMBARDO DE RUIZ, Sonia

1998 "La navegación en la iconografía maya", *Arqueología Mexicana*, vol. VI, núm. 33, septiembre-octubre: 40-47.

LONGYEAR, John M.

1952 *Copan Ceramics: A. Study of Southeastern Maya Pottery.* Washington: Carnegie Institution of Washington (Publication, 597).

LOPES, Luis

2004 "The Water-Band Glyph", *Mesoweb*: <www.mesoweb.com/features/lopes/Waterband.pdf>. Consulta: 20/08/14.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1960 "El camino de los muertos", *Estudios de Cultura Náhuatl,* 2: 141-148.

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.

1998 "La parte femenina del cosmos", *Arqueología Mexicana,* vol. V, núm. 29, enero-febrero: 6-13.

1999 "Misterios de la vida y de la muerte", *Arqueología Mexicana,* vol. VII, núm. 40, noviembre-diciembre: 4-9.

2001 "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", pp. 47-65, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Jorge Báez (comps.). México: Conaculta / Fondo de Cultura Económica.

2004 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas.* México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2 vols. (Serie Antropológica, 39).

2013 "La fauna maravillosa de Mesoamérica (una clasificación)", pp. 31-92, en *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes,* Luis Millones y Alfredo López Austin (eds.). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján
2009 *Monte sagrado-Templo mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. México: unam, Instituto de Investigaciones Antropológicas / inah.

López Austin, Alfredo y Luis Millones
2008 *Dioses del norte, dioses del sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*. México: Editorial Era.

López de Cogolludo, Diego, fray
1971 *Historia de Yucatán*. Austria, Graz: Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 2 vols.

López Luján, Leonardo
2013 "Ritos teotihuacanos de reconstrucción del universo. Las ofrendas dedicatorias de la Pirámide de la Luna", conferencia impartida el 18 de enero en el Taller Signos de Mesoamérica. México: unam, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

López Luján, Leonardo y Vida Mercado
1996 "Dos esculturas de Mictlantecuhtli encontradas en el recinto sagrado de México-Tenochtitlan", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XXXVI: 41-68.

López Medel, Tomás
1941 "Relación (1612)", *Landa's Relación de las Cosas de Yucatán. A Translation,* edited with Notes by Alfred M. Tozzer. Cambridge, Massachussets: Papers of the Peadody Museum of American Archaelogy and Ethnology, Harvard University, vol. XVIII.

López Oliva, Macarena Soledad
2013 "El ritual de la decapitación y el culto a las cabezas trofeo en el mundo maya", tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos. México: unam, Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filológicas.

Looper, Matthew G.
2003 *Lightning Warriors. Maya art and Kingship at Quirigua*. Austin: University of Texas Press.

Lorelei Zapata, Renée
2005 “Santa Rosa Xtampak. Capital en la región Chenes”, *Arqueología Mexicana,* vol. XIII, núm. 75, septiembre-octubre: 54-57.

“Los cenotes en el área maya”,
2007 *Arqueología Mexicana,* vol. XIV, núm. 83, enero-febrero: dosier: 1-31.

Los mayas: voces de piedra
2012 Alejandra Martínez del Campo y María Elena Vega (coords.). México: Ámbar Diseño.

Lowe, Gareth W.
1982 “Izapa Religion, Cosmology, and Ritual”, pp. 269-306, en *Izapa: An Introduction to the Ruins and Monuments*, G. W. Lowe y T. A. Lee y E. Martínez Espinosa (eds.). Provo, Utah: Brigham Young University.

Maldonado Cano, Daniela y Enrique Rodríguez Balam
2005 “Entre el cielo y el *Porkatorio:* concepciones mayas sobre el destino del alma”, *Estudios de Cultura Maya,* vol. XXVI: 137-148.

Martin, Simon y Nikolai Grube
2002 *Cronica de los reyes y reinas mayas: la primera historia de las dinastías mayas.* México: Editorial Planeta.

Matos, Eduardo
1995 “Los dioses de la muerte”, pp. 147-155, *Dioses del México antiguo.* México: unam / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
1996 *Muerte a filo de obsidiana.* México: Asociación de Amigos del Templo Mayor, A.C. / Fondo de Cultura Económica.
1999 “Costumbres funerarias en Mesoamérica”, *Arqueología Mexicana,* vol. VII, núm. 40, noviembre-diciembre: p. 11-17.

Memorial de Sololá. Anales de los cakchiqueles
[1950] trad. directa del original, introd. y notas de Adrián Recinos. México: Fondo de Cultura Económica.

Mendieta, J. de, fray
1997 *Historia Eclesiástica Indiana,* noticias del autor y de la obra Joaquín García Icazbalceta, estudio preliminar Antonio Rubial García. México: Conaculta.

MESLIN, Michel

1978 *Aproximación a una ciencia de las religiones*. Madrid: Cristiandad.

MIKULSKA DABROWSKA, Katarzyna

2008a *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas / Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos / Universidad de Varsovia, Facultad de Neofilología / Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos.

2008b "El concepto de *ilhuicatl* en la cosmovisión nahua y sus representaciones gráficas en códices", *Revista Española de Antropología Americana,* vol. 38, núm. 2: 151-171.

MILLER, Jeffrey

1974 "Notes on a Stelae Pair Probably from Calakmul, Campeche, Mexico", en *Primera Mesa Redonda de Palenque, Part I*, Merle Greene Robertson (ed.), pp. 149-161. California: Robert Louis Stevenson School, Pebble Beach.

MILLER, Mary y Karl Taube

1993 *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya. An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion*. New York: Thames and Hudson.

MINOIS, Georges

1994 *Historia de los infiernos,* Godofredo González (trad.). España: Paidós.

MOLINA, Alonso de, fray

1571 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. México: Antonio de Espinosa.

MONTOLIÚ, María

1976 "Algunos aspectos del venado en la religión de los mayas de Yucatán", *Estudios de Cultura Maya*, vol. 10: 149-172.

MORENO ZARAGOZA, Daniel

2011 "Los espíritus del sueño. *Wahyis* y enfermedad entre los mayas del periodo Clásico", tesis de Licenciatura en Arqueología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

2013 "*Xi'bajob* y *Wäyob*: espíritus del mundo subterráneo. Permanencia y transformación del nahualismo en la tradición oral Ch'ol de Chiapas", tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos. México: UNAM, Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filológicas.

MOTOLINÍA, Toribio de Benavente, fray
1973 *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado,* estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O'Gorman, 2a. ed. México: Editorial Porrúa.

NÁJERA C., Martha Ilia
1987 [2003] *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio entre los antiguos mayas.* México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
1998 "Símbolos cosmológicos y nacimiento", pp. 252-260, en *Memorias del Tercer Congreso Internacional de Mayistas (9 al 15 de julio de 1995).* México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
2000 *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos.* México: UNAM, Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filológicas.
2002 "Los escribas: mediadores entre dioses y hombres", *Nueva Gaceta Bibliográfica.* Año 5, núm. 20, octubre-diciembre. Número especial: 42-48.
2013 "Un acercamiento al simbolismo del simio entre los grupos mayas", pp. 211-252, *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes,* Luis Millones y Alfredo López Austin (eds.). México. UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

NAVA FLORES, C. M.
2010 "Conducta suicida en jóvenes", en *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, marzo, <www.eumed.net/rev/cccss/07/cmnf2.htm> Consulta: 20/08/14.

NAVARRETE, Carlos y Eduardo Martínez E.
1977 *Exploraciones arqueológicas en la cueva de los Andasolos, Chiapas.* México: Universidad Autónoma de Chiapas.

Nueva enciclopedia del reino animal. Invertebrados 2
1985 Giorgio Marcolungo (dir.). México: Promociones Editoriales Mexicanas.

NÚÑEZ DE LA VEGA, Francisco, fray
1988 *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa,* María del Carmen León Cázares y Mario Humberto Ruz (ed.). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Palenque: esplendor del arte maya
1980 Luis Gutiérrez Muñoz (ed.), Miguel Alemán Valdés (pról.). México: Editora del Sureste.

PLATÓN
1984 *Diálogos*, Francisco Larroyo (trad. e introd.). México: Editorial Porrúa (Colección "Sepan Cuantos", 13).

PETRICH, Perla
1995 "La memoria del espacio. Literatura oral en Santa Catarina Palopó", t. I, pp. 133-145, en *Memorias del Segundo Congreso Internacional de Mayistas*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
2003 "La muerte a través de la tradición oral maya", pp. 473-501, en *Antropología de la eternidad. La muerte en la cultura maya,* Andrés Ciudad Ruiz, Mario Humberto Ruz Sosa, Ma. Josefa Iglesias y Ponce de León (eds.). Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas, Centro de Estudios Mayas.
2007 "Espacios sagrados entre los mayas del Lago de Atitlán (Guatemala)", *Estudios de Cultura Maya,* vol. XXIX: 141-153.

Piezas maestras mayas. Patrimonio del Museo Nacional de Arqueología y Etnología de Guatemala. Galería Guatemala III.
1996 Guatemala: Fundación G&T.

PITARCH RAMÓN, Pedro
1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Popol Vuh: las antiguas historias del Quiché
1996 Adrián Recinos (trad. e introd.). México: Fondo de Cultura Económica.

Popol Vuh. Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'
2013 Traducción al español, notas gramaticales y vocabulario de Michela E. Craveri. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 21).

Reents-Budet, Dorie
1994 *Painting the Maya: Royal Ceramics of the Classic Period*. Durham y Londres: Duke University Press.

Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán
2008 Mercedes de la Garza, Ana Luisa Izquierdo, Ma. del Carmen León y Tolita Figueroa (eds.). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2 t. (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 1).

Reyes Gómez, Laurano
2008 "La visión zoque del inframundo", *revista Española de Antropología Americana,* vol. 38, núm. 2: 97-108.

Ricard, Robert
1986 *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572,* Ángel María Garibay K. (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

Rissolo, Dominique
2006 "Las cuevas de la región Yalahau, investigaciones recientes en el norte de Quintana Roo", *Los mayas de ayer y hoy,* Alfredo Barrera Rubio y Ruth Gubler (eds.). México: Gobierno del Estado de Yucatán / Universidad Autónoma de Yucatán / Conaculta-INAH.

El ritual de los bacabes
1987 Edición facsimilar con transcripción rítmica, traducción, notas, índice, glosario y cómputos estadísticos de Ramón Arzápalo Marín. México: UNAM.

Rivard, Jean-Jacques
1965 "Cascabeles y ojos del dios de la muerte, Ah Puch", *Estudios de Cultura Maya,* vol. V: 75-91.

RIVERA DORADO, Miguel

1986 *La religión maya*. Madrid: Alianza.

1992 “El laberinto maya”, t. II, pp. 200-208, en *Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

1995 “Símbolos del Popol Vuh”, pp. 249-263, en *Religión y sociedad en el área maya,* Carmen Varela Torrecilla, Juan Luis Bonor Villarejo y Yolanda Fernández Marquínez (eds.). Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.

1996 “El Satunsat, edificio singular”, *Los mayas de Oxkintok*. España: Ministerio de Educación y Cultura, Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales, Instituto del Patrimonio Histórico Español.

ROBERTS, David

2004 “Los mayas y su descenso al inframundo”, National Geographic, vol. 15, núm. 5, noviembre: 68-85.

ROBERTSON, Merle Greene

1974 “The Quadripartite Badge-A Badge of Rulership”, pp. 129-137, en *Primera Mesa Redonda de Palenque, Part 1,* Merle Green Robertson (comp.). Pebble Beach: Robert Louis Stevenson School.

1998 “Escultura y murales de la región del Usumacinta”, Schmidt, Garza y Nalda (coords.), *Los mayas*. México: UNAM / Conaculta / INAH.

ROBICSEK, Francis

1972 *Copan. Home of the Mayan Gods*. Nueva York: The Museum of the American Indian / Heye Foundation.

ROBICSEK, Francis y Donald M. Hales

1981 *The Maya Book of the Dead: The Ceramic Codex*. Charlottesville: University of Virginia Art Museum.

ROJAS SANDOVAL, Carmen

2007 “Cementerios acuáticos mayas”, *Arqueología Mexicana,* vol. XIV, núm. 83, enero-febrero: 58-63.

ROMÁN Y ZAMORA, Jerónimo de

1897 *República de Indias: idolatría y gobierno en México y Perú antes de la conquista,* 2 vols. Madrid: Victoriano Suárez.

Romero Sandoval, Roberto

2002 "El murciélago y los escribas mayas", *Nueva Gaceta Bibliográfica,* año 5, núm. 20, octubre-diciembre. Número especial: 36-41.

2011 "Imágenes de agonía y duelo entre los antiguos mayas", *Las imágenes precolombinas, reflejo de saberes*, María del Carmen Valverde Valdés y Victoria Solanilla Demestre (coords.). México: unam, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

2012 "Miradas al inframundo maya", pp. 209-219, *Los mayas: voces de piedra.* Alejandra Martínez de Velasco y María Elena Vega (coords.). México: Ámbar Diseño.

2013a *Zotz: El murciélago en la cultura maya.* México: unam, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Serie: Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, 39).

2013b "El culto a los ancestros entre los antiguos mayas: cambios y continuidades", *Continuidad, cambios y rupturas en la religión maya,* Mercedes de la Garza y María del Carmen Valverde (coods.). México: unam, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Roys, Ralph L.

1950 *Guía para el Códice Pérez,* Gustavo Vega Ibarra (trad.). Yucatán: Ediciones de la Liga de Acción Social.

1967 *The Book of Chilam Balam of Chumayel.* Norman: University of Oklahoma Press.

Ruz Lhuillier, Alberto

1991 *Costumbres funerarias de los antiguos mayas.* México: unam, Dirección General de Publicaciones.

Ruz, Mario Humberto

2003 "Pasajes de muerte, paisajes de eternidad", pp. 619-657, *Espacios mayas: usos, representaciones, creencias,* Alain Breton, Aurora Becquelin y Mario Humberto Ruz (eds.). México: unam, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Centro Francés de Estudios Mexicanos / Centroamericanos.

Ruiz Vázquez, Marcos

1994 "El hombre que visitó el más allá", pp. 39-50, en *Cuentos y relatos indígenas*, vol. 4, México: unam, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas.

SAHAGÚN, Bernardino de, fray
1989 *Historia general de las cosas de la Nueva España, 1,* primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como *Códice Florentino*; introd., paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México: CONCULTA / las Artes / Alianza Editorial Mexicana.
1997 *Primeros memoriales*, paleography of Nahuatl text and English translation by Thelma D. Sullivan; completed and rev., with additions, by H. B. Nicholson ... [y otros.]. Norman: University of Oklahoma Press.

"Sala maya. Museo Nacional de Antropología"
2004 *Arqueología Mexicana.* Edición especial 15: 85 pp.

SÁNCHEZ DE AGUILAR, Pedro
1892 *Informe contra Idolorum cultores del obispado de Yucatán.* México: Imprenta del Museo Nacional.
1987 "Informe contra *Idolorum Cultores* del Obispado de Yucatán", pp. 15-122, en *El alma encantada.* México: Fondo de Cultura Económica.

SATURNO, William, Kart Taube y David Stuart
2005 "Los murales de San Bartolo, El Petén, Guatemala. Parte 1. El mural del norte", *Ancient America,* 7, febrero: 1-71.

SCHELE, Linda y David Freidel
1999 *Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas,* fotografías de Justin Kerr; Jorge Ferreiro (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

SCHELE, Linda y Nikolai Grube
1997 *Notebook for the ... Maya Hieroglyphic Workshop at Texas.* Austin, Texas: University of Texas at Austin, Department of Art and Art History.

SCHELE, Linda y Mary Miller
1982 *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art,* fotografías de Justin Kerr. Nueva York: Forth Worth, George Braziller, INC, Kimbell Art Museum, Chicago.

SCHELLHAS, Paul

1904 "Representation of Deities of the Maya Manuscripts", *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*. Cambridge: Harvard University.

SCHOLE, France V. y Eleanor Burnham Adams

1938 *Don Diego Quijana, Alcalde Mayor de Yucatán, 1561-1565*. México: Antigua Librería de Robledo, José Porrúa e Hijos, II vols.

SELER, Eduard

2008 *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas,* Joachim von Mentz (trad.); ed. y estudio preliminar de Brígida von Mentz. México: Casa Juan Pablos.

SINGER MARION, Marie-Odile

2000 "Bajo la sombra de la gran ceiba: la cosmovisión de los lacandones", *Desacatos*, núm. 5, invierno: 45-56.

SHARER, Robert J. y Loa P. Traxler

2003 "Las tumbas reales más tempranas de Copán: muerte y renacimiento en un reino maya clásico", pp. 145-159, en *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya,* Andrés Ciudad Real, Mario Humberto Ruz y María Josefa Ponce de León (eds.). Madrid / México: Sociedad Española de Estudios Mayas / UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

SHESEÑA, Alejandro

2007 "¿Glifo Maya para 'Siete Cuevas'?", *Indiana*, 24: 361-399.

2008 "El título maya clásico *aj naa[h]b'*". Disponible en *Wayeb Notes*, núm. 28. En línea: <http://wayeb.org/notes/wayeb_notes0028.pdf>.Consulta: 20/08/14.

2010 "Los nombres de los nahuales en la escritura jeroglífica maya: religión y lingüística a través de la onomástica", *Journal of Mesoamerican Languages and Linguistics,* vol. 2, núm. 1: 1-30.

SHESEÑA HERNÁNDEZ, Alejandro y Virginia Margarita López Tovilla

2010 "Ensalmo tzeltal de 1725", *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. VIII, núm. 1, junio: 193-207.

Solís Alcalá, Ermilo
1949 *Códice Pérez*. Mérida, Yucatán: Imprenta Oriente.

Sotelo, Laura
1988 *Las ideas cosmológicas de los mayas del siglo* XVI. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
1992 *Yaxchilán*, presentación de José Patrocinio González B. Garrido. México: Chiapas Eterno.
2000 "El simbolismo del color en el *Códice Madrid*", *Estudios Mesoamericanos 1,* enero-junio: 31-37.
2002 *Los dioses del Códice Madrid: aproximaciones a las representaciones de un libro sagrado maya*. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, Instituto de Investigaciones Filológicas.

Spero, Joanne M.
1991 "Beyond Rainstorms: The Kawak as an Ancestro, Warrior, and Patron of Witchcraft", 14 pp. <http://www.mesoweb.com/pari/publications/rt08/beyondRainstorms.pdf>. Consulta: 20/08/14.

Spinden, Herbert Joseph
[1957] *Maya art and civilization,* rev. and enl. with added illus. [Indian Hills, Colo.]: Falcon's Wing Press.

Stone, Andrea
1991 "Las pinturas y petroglifos de Naj Tunich, Petén: investigaciones recientes", pp. 187-201, en *II Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1988,* J.P. Laporte, S. Villagrán. H. Escobedo, D. de González y J. Valdés (eds.). Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
1995 *Images from the Underworld: Naj Tunich and the Tradition of Maya Cave Painting*. Austin, Texas: University of Texas Press.
2005 "Scribes and Caves in the Maya Lowlands", pp. 135-147, en *Stone Houses and Earth Lords. Maya Religion in the Cave Context,* Keith M. Prufer and James E. Brady (eds.). University Press of Colorado.

Stone, Andrea y Marc Zender
2011 *Reading Maya Art. A Hieroglyphic Guide to Ancient Maya Painting and Sculpture*. Nueva York: Thames & Hudson.

STRECKER, Matthias
1982 "Representaciones de manos y pies en el arte rupestre de cuevas de Oxkutzcab, Yucatán", *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán,* núm. 52: 47-53.

STRECKER, Matthias y Jorge Artieda
1978 "La *Relación de algunas costumbres* (1582) de Gaspar Antonio Chi", *Estudios de Historia Novohispana,* vol. VI: 2-21.

STUART, David,
1977 "The Hills Are Alive: Sacred Mountains and the Maya Cosmos", *Symbols* (Spring): 13-17.
1988 "Blood Symbolism in Maya Iconography", pp. 175-221, en *Maya Iconography,* Elizabeth P. Benson y Gillet G. Griffin (eds.). Princeton, Nueva Jersey: Princeton Univesity Press.
2003 *A Cosmological Throne at Palenque*. Consulta en línea: <www.mesoweb.com/stuart/notes/Throne.pdf>.Consulta: 20/08/14.
2005 "Glyphs on Pots. Decoding Classic Maya Ceramics", pp. 110-197, en *Sourcebook for the 29 th Maya Hieroglyphic Forum*. Austin: The University of Texas at Austin, Department of Art and Art History / Maya Workshop Foundation.
2007 "Gods and Histories: Mythology and Dynastic succession at Temples XIX and XXI at Palenque", pp. 207-232, en *Palenque, Recent Investigation at the classic Maya Center,* Damien B. Marken (ed.). Altamira Press.
2010 *Las Inscripciones del Templo XIX de Palenque*. Publicado por primera vez en 2005 con el título *The Inscriptions from Temple XIX at Palenque. A Commentary*. San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute, The Pre-Columbian Art Research Institute.

STUART, David y Stephen Houston
1994 *Classic Maya Place Names*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection (Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, 33).

SUGIYAMA, Saburo, Nawa Sugiyama y Alejandro Sarabia G.
2014 "El interior de la Pirámide del Sol en Teotihuacan", *Arqueología Mexicana,* vol. XXI, núm. 125: 24-29.

TALADOIRE, Eric
2000 "El juego de pelota mesoamericano. Origen y desarrollo", *Arqueología Mexicana,* vol. VIII, núm. 44, julio-agosto: 20- 27.

TAUBE, Karl

1985 "Una reevaluación del dios del maíz del período Clásico maya". Consulta en línea: <www.mesoweb.com/es/articulos/Taube/Maiz.pdf>. Consulta: 20/08/14.

1992 *The Major Gods of Ancient Yucatan*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Colecction.

2000 "Los dioses de los mayas Clásicos", pp. 263-277, en *Los mayas: una civilización milenaria,* Nikolai Grube (ed.). Colonia: Könemann.

2003 "Maws of the Heaven and Hell: The Symbolism of the Centipede and Serpent in Classic Maya Religion", pp. 405-442, en *Antropología de la eternidad: La muerte en la cultura maya,* Mario Humberto Ruz Sosa, Ma. Josefa Iglesias y Andrés Ciudad Ruiz (eds.). Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas / UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

2004 "Flower Mountain: Concepts of Life, Beauty and Paradise among the Classic Maya", *Res: Anthropology and Aesthetics,* 45: 69-98.

TEC POOL, Fátima

2011 "El uso de las cuevas mayas a través del tiempo", pp. 42-55, en *Las cuevas de Yucatán,* núm. *1 La región de Valladolid*. México: Ediciones Xibalba.

TOKOVININE, Alexandre

2002 "Divine Patrons of the Maya Ballgame". *Mesoweb*. Edición electrónica: <www.mesoweb.com/features/tokovinine/Ballgame.pdf>.

TOMÁS, de Aquino, santo

1989 *Suma de Teología, II,* Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España (eds.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

THOMPSON, J. Eric

1975 *Historia y religión de los mayas,* Félix Blanco (trad.); Arturo Gómez (rev.). México: Siglo XXI editores.

1988 *Un comentario al Códice de Dresde: libro de jeroglifos mayas*, Jorge Ferreiro Santana (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

TOZZER, Alfred M.

1982 *Mayas y lacandones: un estudio comparativo,* Alfonso Villa Rojas (prol.). México: Instituto Nacional Indigenista.

Uriarte, María Teresa
2005 "¿Son las ninfeas un símbolo solar en Mesoamérica?", *Arqueología Mexicana*, vol. XII, núm. 71, enero-febrero: 68-71.

Valencia, Rogelio y Ana García Barrios
2010 "Rituales de invocación al dios K'awiil", pp. 235-261, *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público,* Ciudad Ruiz, Ma. Josefa Iglesias Ponce de León y Miguel Sorroche Cuerva (eds.). Andrés Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas / unam, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales.

Valverde Valdés, María del Carmen
2004 *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*. México:unam, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Van Akkeren, Ruud
2012 "El *Popol Vuh* es de origen Chol, no k'iché", *Prensa libre.com*, 28 de mayo de 2012, <http://www.prensalibre.com/cultura/Pop-Vuh-origen-chol-kiche_0_708529226.html>. Consulta: 20/08/14.

Vargas, Ernesto
2010 "La legitimación de la realeza entre los mayas del Preclásico Tardío. Los mascarones de El Tigre-Campeche", *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXXVI: 11-35.

Vail, Gabrielle
1998 "Kisin and the underworld gods of the Maya", *Latin American Indian Literatures Journal,* 14 (2): 167-187.

Vail, Gabrielle y Christine Hernández
2013 *Re-Creating Primordial Time. Foundation Rituals and Mythology in the Posclassic Maya Codices.* Colorado: University Press of Colorado.

Velásquez, Juan Luis
1992 "Un entierro múltiple dedicatorio, a finales del preclásico medio en Kaminaljuyú, Guatemala", pp. 39-48, en *Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas,* t. II. México: unam, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Velásquez García, Érik
2005 “El pie de serpiente de K’awiil”, *Arqueología Mexicana*, vol. XII, núm. 71, enero-febrero: 36-39.
2006 “El mito maya del diluvio y la decapitación del caimán cósmico”, *Publicaciones Electrónicas de P.A.R.I.,* <http://www.mesoweb.com/pari/publications/journal/701/Diluvio.pdf>.
2008 “El Vaso de Princeton. Un ejemplo del estilo códice”, *Arqueología Mexicana*, núm. 93: 51-59.
2009 “Los vasos de la entidad política de ‘Ik’: una aproximación histórica-artística. Estudios sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya Clásico”, tesis de Doctorado en Historia del Arte. México: unam, División de Estudios de Posgrado, Facultad de Filosofía y Letras, Posgrado en Historia del Arte.
2010 “Los Dioses remeros mayas y sus posibles contrapartes nahuas”, *The Maya And Their Neighbours: Internal and External Contacts Through Time,* Laura van Broekhoven (ed.), pp. 115-131. Germany: Anton Saurwein.
2011 “Las entidades y las fuerzas anímicas en la cosmovisión maya clásica”, pp. 235-253, en *Los mayas: voces de piedra,* Alejandra Martínez de Velasco y María Elena Vega (coords.). México: Ámbar Diseño.

Velásquez, Erik, Jesús Galindo y Stanislaw Iwaniszewski
2011 “La astronomía”, pp. 127-149, en *Los mayas: voces de piedra,* Alejandra Martínez de Velasco y María Elena Vega (coords.). México: Ámbar Diseño.

Valencia Rivera, Rogelio
2011 “Danzando con los dioses: el ritual del baile”, pp. 223-233, en *Los mayas: voces de piedra,* Alejandra Martínez de Velasco y María Elena Vega (coords.). México: Ámbar Diseño.

Vida silvestre en el arte maya de Tikal / Maya Art o f Tikal and Fauna
1996 Guatemala: wcs / Internacional care Guatemala / usaid / Museo Sylvanus G. Morley / Parque Nacional Tikal.

Villa Rojas, Alfonso
1941 “Dioses y espíritus paganos de los mayas de Quintana Roo”, pp. 111-124, en *Los mayas antiguos, arqueología y etnografía por un grupo de especialistas.* México: El Colegio de México.

1985 *Estudios etnológicos. Los mayas*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas (Serie Antropología, 38).

2003 "Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos", pp. 123-168, en Miguel León-Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento,* J. Eric Thompson (prol.); apéndice de Alfonso Villa Rojas. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

VIRGILIO

2004 *La Eneida,* Eugenio Ochoa (trad.), María Rosa Lida (introd.), Alicia Schniebs (notas). Buenos Aires: Editorial Losada.

VOGT, Evon Z.

1964 "Ancient Maya Concepts in Contemporary Zinacantan Religion", pp. 497-502, en *6th Congrès International des Antropologiques.* Augustus 1960, vol. 2. Paris: Musée de l'Homme.

VOGT, Evon Z. y David Stuart

2005 "Some Notes on Ritual Caves among the Ancient and Modern Maya", pp. 159-160, en *In the Maw of the Earth Monster. Mesoamerican Ritual Cave Use,* James E. Brady y Keith M. Prufer (ed.). Austin: University of Texas Press.

VON WOBESER, Gisela

2011 *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España.* México: UNAM / Jus.

WAGNER, Elisabeth

2000 "Mitos de la creación y cosmografía de los mayas", pp. 281-293, en *Los mayas. Una civilización milenaria,* Nikolai Grube (ed.). Colonia: Könemann.

YADEUM, Juan

[s.a.] *Toniná,* fotografías de Rafael Doniz. México / Madrid: El Equilibrista / Turner Libros.

2001 "El museo de Toniná. Territorio del tiempo", *Arqueología Mexicana,* vol. IX, núm. 50, julio-agosto: 44-49.

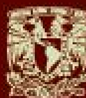
XIMÉNEZ, Francisco

1985 *Primera parte del Tesoro de las tres lenguas cakchiquel, quiché y zutuhil*. Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala.

ZENDER, Marc
2014 "On the Reading of Three Classic Maya Portrait Glyphs", pp. 1-14, en *The PARI Journal. A quarterly publication of the Ancient Cultures Institute*, XV, núm. 2: 1-14. <http://www.mesoweb.com/pari/publications/journal/1502/Zender2014.pdf>.

El inframundo de los antiguos mayas,
editado por el Instituto de Investigaciones Filológicas,
siendo jefa del Departamento de Publicaciones
Guadalupe Martínez Gil,
se terminó de imprimir en los talleres de
Gráfica Premier, S. A. de C. V., 5 de Febrero No. 2309,
col. San Jerónimo, Chicahualco, Metepec, Estado de México,
el 11 de diciembre de 2017.
La composición tipográfica, realizada
en Sabon de 11, 10 y 9 puntos,
estuvo a cargo de
Martín Alejandro Solís Hernández.
La edición estuvo al cuidado de
Marysol Alhim Rodríguez Maldonado
y el autor,
y consta de 200 ejemplares
impresos en papel Cultural de 90 g (interiores)
y cartulina Sulfatada de 14 puntos (forros).
Sistema de impresion digital.
La portada fue diseñada por
Víctor Hugo Gariido.

En esta publicación tratamos de dar respuesta a dos preguntas concretas: ¿cómo era el inframundo de los antiguos mayas? y ¿qué seres o dioses lo habitan? El trabajo está estructurado de forma cronológica y temática, lo cual nos permitió responder a estas interrogantes, y también demostrar que se trata de un espacio sagrado fundamental en la cosmovisión maya, ya que en este lugar acontece prácticamente todo, pues, a diferencia del cielo, donde advertimos poca actividad, en este sector oscuro del cosmos existe un eterno dinamismo: hay seres descarnados y deidades ctónicas que conviven con toda clase de animales nocturnos, productores de enfermedades y de muerte. También es el lugar a donde van los chamanes en busca de respuestas. A la vez, es la región donde surge la vida. Esto se entiende porque los mayas son pueblos que basaron su existencia en la agricultura, ya que observaron que había una época de sequía y otra de lluvias, cuando se generaba la vida.



Instituto de Investigaciones Filológicas
CENTRO DE ESTUDIOS MAYAS
Circuito Mario de la Cueva, Ciudad Universitaria
C.P. 04510, Cd. Mx., México, tel.: 5622-7490
e-mail: cem@unam.mx



